Die „Kritische Ontologie" Nicolai Hartmanns

und ihre

Bedeutung für das Erkenntnisproblem

J. Klöckers

1927

FULDA 1928
Druck der Fuldaer Actiendruckerei.

DIE „KRITISCHE ONTOLOGIE" NICOLAI HARTMANNS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DAS ERKENNTNISPROBLEM

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER HOHEN

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT, I. SEKTION

DER

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT

ZU MÜNCHEN

VON

JOSEPH KLÖSTERS

AUS ESSEN-RUHR

DRUCK DER FULDAER ACTIENDRUCKEREI, FULDA

Referent: Geheimrat Prof. Dr. J. Geyser.
Korreferent: Geheimrat Prof. Dr. E. Becher.
Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1927.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEN LIEBEN ELTERN

IN HERZLICHER DANKBARKEIT!

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung 7

Kapitel I: Phänomenologie der Erkenntnis 13

§ 1: Die phänomenale Basis der Erkenntnismetaphysik . 14

§ 2: Die phänomenologische Methode bei Husserl und Hartmann 16

§ 3: Der „apriorische" Charakter der natürlichen Realitätsthese 20

§ 4: Idealistische und realistische Phänomenologie; ihre Vorzüge und Mängel 22

Kapitel II: Die ontologische Grundlegung der Erkenntnis.

A: Der Entwurf einer Ontologie auf Grund der Erkenntnisaporien.

§ 1: Der Begriff des Ansichseins bei Nicolai Hartmann . 24

§ 2: Hartmanns Begriff der Transzendenz und sein Verhältnis zum Realismus 28

§ 3: Die logische Sphäre und ihre Eingliederung in die Ontologie 34

§ 4: Die Ontologie der nichttheoretischen Problemgebiete 39

§ 5: Die Methode und die kritische Rechtfertigung der Ontologie 42

§ 6: Die ontologische Immanenz des Denkens und seine Projektivität 46

§ 7: Die methodische Rechtfertigung der negativen Begriffe 53

§ 8: Ontologie und Irrationalität, Ontologie und Logik des Seins 55

B. Der Entwurf einer Erkenntnislehre auf Grund der kritischen Ontologie.

§ 1: „Die Bestimmung des Subjekts durch das Objekt". 59

§ 2: „Das Erfassen des Objekts durch das Subjekt" . . 63

§ 3: Immanente und transzendente Apriorität in ihrem Verhältnis zur Ontologie 67

§ 4: Die partiale Identität der Kategorien 74

Kapitel III: Die Bedeutung der „kritischen Ontologie“ für das Erkenntnisproblem.
§ 1: Seinskategorien und Erkenntniskategorien; Irrationalität und Rationalität derselben 81
§ 2: Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Kategorien. — Evidenz als Kriterium 84
Schluß 93

Literaturverzeichnis.

Geyser, Joseph, Auf dem Kampffelde der Logik. Freiburg 1926, insbes. S. 246—279.

Gadamer, Hans-Georg (Freiburg i. B.), Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann. Logos XII, 1923/24 S. 340—359.

Hartmann, Nicolai, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1925.

Hartmann, Nicolai, Wie ist kritische Ontologie möglich? In der Festschrift für Paul Natorp, Berlin, de Gruyter 1924, S. 124 ff.

Hartmann, Nicolai, Systematische Methode, Logos III, 1912, S. 121—163.

Hartmann, Nicolai, Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen, Logos V. 1914/15, S. 290—329.

Hartmann, Nicolai, Systembildung und Idealismus in den „Philosophischen Abhandlungen“ (Festgabe für Hermann Cohen) Berlin, Bruno Cassirer 1912, S. 1—23.

Hartmann, Nicolai, Ethik, Berlin und Leipzig 1926

Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, I. Bd., Halle a. d. S. 1913, S. 1—323.

Knittermeyer, Hinrich: Zur Methaphysik der Erkenntnis, Kantstudien, 30. Bd. S. 495—514.

Koepgen, Georg, Die Gegenstandstheorie und ihre religionsphilosophische Anwendung. Phil. Jahrb. 37. Jahrg. 1924, S. 253—270.

Natorp, Paul. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, Leipzig 1910.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548312_0043

Einleitung.

Das Werk Nicolai Hartmanns: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, das 1921 zum erstenmal erschienen, 1925 bereits eine zweite und sehr erweiterte Auflage erleben konnte, hat schon bei seinem ersten Erscheinen in der philosophisch interessierten Welt eine große Beachtung gefunden. Wie nicht anders zu erwarten, wurde es wegen seines stark realistischen Einschlages von idealistischer und idealistisch-phänomenologischer Seite abgelehnt. Die, soweit ich sehen kann, schärfste Absage erteilte H. Knittermeyer: Zur Metaphysik der Erkenntnis (Kantstudien, 30. Bd. S. 494 bis 514). Vom Standpunkt Husserls und seiner idealistisch-orientierten Phänomenologie wird hier an dem Ausgangspunkte sowie an der Methode des Hartmannschen Philosophierens Anstoß genommen. Wenn Hartmann bei der Erörterung der Erkenntnisprobleme den „gesunden natürlichen Menschenverstand", der in seinem Erkennen die Objekte des Erkennens stets für real, d. h. von sich unabhängig existierend halte, zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen mache, so könne er nicht zugleich behaupten, daß dieser Standpunkt noch diesseits aller Theorie und Deutung liege. Der „gesunde Menschenverstand" sei schon eine Deutung eines vorliegenden Erkenntnisphänomens, und zwar eine Deutung im Sinne des erkenntnistheoretischen Realismus. Selbstverständlich bleibe bei dieser standpunktlichen Voreingenommenheit Hartmanns der idealistische Standpunkt von vornherein als ein künstlicher im Nachteil. — Wohl erkennt Knittermeyer mit Recht die Grundtendenz Hartmanns an, aus der heraus die natürliche Erkenntnisauffassung an den Anfang der philosophischen Ueberlegung gestellt wird, nämlich: die gegebenen Erscheinungen und die mit denselben zusammenhängenden naturgewachsenen Probleme vor und unabhängig von den festgefaßten Standpunkten und Theorien zu sehen. „Hartmann verlangt nach dem Uebergeschichtlichen und Ueberstandpunktlichen in der Philosophie. Er isoliert daher in der

Geschichte die Probleme von den Standpunkten, in denen sie zur Formulierung kommen" (a. a. O. S. 499). — Wenn auch Knittermeyer die Berechtigung dieses leitenden methodischen Prinzips zugibt, zumal ihm eine an sich gesunde und berechtigte reaktive Tendenz gegen den Neukantianismus und gegen Hegel und seine Gefolgschaft zugrunde liege, die ein philosophisches System ohne Berücksichtigung der naturgegebenen Probleme aufrichten, so sei dieses methodische Prinzip doch überspannt; denn nach seiner Ansicht führe die notwendige Herausarbeitung des problematischen Faktors zur Unterschätzung der systematischen Eigengesetzlichkeit aller philosophischen Probleme. So räche sich auch diese apriorische Unterschätzung des Systemgedankens bei Hartmann eigentümlicherweise dadurch, daß am Ende seiner „Metaphysik der Erkenntnis" die naturgegebene Problematik der menschlichen Erkenntnis in einem festen geschlossenen System seine Lösung finde. Durch die Phänomenologie der Erkenntnis, wie Hartmann sie zu Anfang seiner Metaphysik der Erkenntnis gibt, werde aber diese systematische Lösung der Erkenntnisprobleme nicht gerechtfertigt. Daß die Phänomenologie der Erkenntnis an den Anfang der Erkenntnistheorie gestellt werde, sei berechtigt; aber es sei unzulässig, sich nur mit phänomenologischen Ansätzen zu begnügen, wie Hartmann es tue, obschon er doch selber zugeben müsse, daß die Phänomenologie von Rechts wegen eine ganze Wissenschaft sei. Die allzu knappe Berücksichtigung der phänomenologischen Methode sei auch der Grund dafür, daß Hartmanns Phänomenologie weniger standpunktfrei sei als die Phänomenologie Husserls; letztere vermeide die Festlegung auf ein sogenanntes „natürliches" Erkenntnisphänomen und untersuche frei von einem jeden idealistischen oder realistischen Standpunkt die reinen Wesensbeziehungen im Erkenntnisphänomen. Das reale Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes sei auch durch das natürliche Erkenntnisphänomen nicht bewiesen; auf Grund einer Phänomenologie im Sinne Husserls sei vielmehr nur gewiß, „. . . daß die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen Sinn hat, der absolutes Bewußtsein als Feld der Sinngebung voraussetzt" (bei Husserl: „Ideen", S. 107).

Widersprochen wurde dem Hartmannschen Werke auch von Seiten der Lebensphilosophie und eines erkenntnistheoretischen Monismus, und zwar durch H. G. Gadamer (Frei-

burg i. Br.): „Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buche von Nicolai Hartmann“ (Logos, XII., 1924, S. 340 bis 359). — Gadamer verwirft als Lebensphilosoph von vornherein die Statuierung eines besonderen erkenntnistheoretischen Problems, und zwar aus dem Grunde, weil das gnoseologische Verhalten des Menschen zur Welt nicht den Primat innerhalb seiner übrigen Verhaltungsweisen zur Außenwelt habe. Im Gegensatze zu Knittermeyer wählt darum Gadamer als Ausgangspunkt für eine Phänomenologie der Erkenntnis das naive Bewußtsein, „das vom erkenntnistheoretischen Probleminteresse noch ganz unberührt ist.“ (S. 354 Anm.) Die Hartmannsche phänomenologische Basis für das Erkenntnisproblem ist darum nach Gadamer viel zu schmal gewählt: Auch die übrigen menschlichen Verhaltungsweisen zur Außenwelt, wie das Fühlen, Handeln, Wollen usw. müßten mit dem menschlichen Erkennen in einen inneren Zusammenhang gebracht werden: denn nur so sei das Verhältnis von Subjekt und Objekt richtig zu bestimmen. Halte man sich nur an das Erkennen, so komme man nicht über die Sphäre des Subjektes hinaus. Berücksichtige man aber alle zwischen Subjekt und Objekt waltenden Relationen, so bedeute die Auffassung von einem Ansichsein des Subjektes, von einer besonders gearteten selbständigen Innensphäre des subjektiven Bewußtseins nur eine künstliche Abstraktion. Der Mensch l e b e in einer ansichseienden Welt, deren Realität er sich nicht allein mittels seines Erkennens bewußt wäre. Jede über den Bereich der direkten Erfahrung hinausgehende metaphysische Erkenntnis sei nur aus einem umfassenden und irrationalen Lebensdrange zu erklären und zu rechtfertigen. — Ein rein erkenntnismäßiges Kriterium der Wahrheitserkenntnis, das jeden Irrtum ausschließen soll, zu suchen, erübrigt sich natürlich auf diesem Standpunkt. Nur durch Einordnung des Erkennens in den Zusammenhang aller übrigen menschlichen Verhaltungsweisen zur Außenwelt ist nach Gadamer für die Darstellung und Lösung des Erkenntnisproblems die genügend breite phänomenale Basis gegeben.

Eine weitgehende Uebereinstimmung mit Hartmann und der Hartmannschen Methode zeigt dagegen ein Aufsatz von Georg K o e p g e n : „Die Gegenstandstheorie und ihre religionsphilosophische Anwendung“ (Phil. Jahrb., 37. Jahrg. 1924, S. 253 bis 270). Das Wesentliche der Hartmannschen Methode sieht

Koepgen darin, daß hier wieder im Gegensatze zum Idealismus die ratio essendi über die ratio cognoscendi, die Seinsordnung über die Erkenntnisordnung gestellt, und damit der Ontologie und der Metaphysik der Primat über die Erkenntnistheorie gegeben ist. Das Transzendente und das Irrationale sind für Koepgen ebenso wie für Hartmann Gegenstände der menschlichen Erkenntnis, insofern sie unmittelbar mit unserer „natürlichen" Erkenntniseinstellung gegeben sind. Des Verfassers Absicht besteht nun darin, die Bedeutung dieses Grundresultats der Hartmannschen Philosophie für die dogmatische und apologetische Methode aufzuweisen. Da es sich aber hierbei mehr um eine Frage der Theologie als der Philosophie handelt, so erübrigt sich hier ein näheres Eingehen auf die dargelegten Argumente Koepgens[1]).

[1]) Obschon eine eingehendere Darstellung und Kritik sich durch den Zweck der vorliegenden Arbeit verbietet, sei doch auf zwei Punkte wenigstens kurz eingegangen: auf die wissenschaftliche Sicherung der Dogmatik und auf das Glauben-Wissen-Problem. Da Koepgen der Auffassung ist, daß der Mensch in seiner natürlichen Erkenntniseinstellung unmittelbar das Transzendente erfasse, so glaubt er diesen Satz auch auf die Dogmatik anwenden zu können. „Somit ist die Glaubenswissenschaft auch allen subjektiven Maßstäben entzogen, eine transzendente Wissenschaft, vom göttlichen Sein aus zu begründen" (a.a.O. S. 265). Genau so wie die ratio essendi der ratio cognoscendi übergeordnet sei, so auch die Dogmatik allen übrigen historisch kritischen Disziplinen der Theologie. Jedenfalls behauptet Koepgen nicht nur von dem gläubigen und dogmatischen Menschen, daß er unmittelbar das göttliche Sein erfasse, und darum jene imponierende „Ruhe und Sicherheit" in seiner übernatürlichen Erkenntnis besitze, sondern auch von der Dogmatik als Wissenschaft. — — —

Es ist nun für Koepgens voreilige Haltung, die er in diesem Belange mit N. Hartmann gemeinsam hat, bezeichnend, daß er die Frage nach der subjektiven Erfassung des Seins übersieht und glaubt, unmittelbar das Transzendente und Irrationale erfassen zu können. Kann denn überhaupt die Methode und das Resultat Nicolai Hartmanns dafür in Frage kommen, der Dogmatik die feste und wissenschaftlich sichere Stütze zu verleihen? Bei Hartmann handelt es sich ganz allein bei Erörterung des natürlichen Erkenntnisphänomens um die Anerkennung einer „Transzendenz schlechthin", ohne daß Hartmann sich etwa anschickte, die nähere Natur dieses außersubjektiven realen Seins zu bestimmen; hier befleißigt er sich gerade einer höchst kritischen Zurückhaltung, ganz abgesehen davon, daß diese natürliche Erkenntniseinstellung Hartmanns nicht ein stand-

So ist schon aus all diesen Erörterungen, die sich an die „Metaphysik der Erkenntnis“ von N. Hartmann angeschlossen haben, zu ersehen, daß die „kritische Ontologie“ im Mittelpunkt der Hartmannschen Philosophie steht. Hartmann möchte diese Ontologie als eine kritische und neue mit dem Hinweis auf die Methode, mittels deren er diese Ontologie gewonnen hat, rechtfertigen: Nur soweit die ursprünglich gegebenen Phänomene der Erkenntnis eine Betrachtung des realen Seins erfordern bezw. zulassen, nur soweit gilt eine kritische Ontologie. Diese soll mit einem Minimum an metaphysischen Annahmen die Erkenntnisprobleme umreißen und zu einer Lösung führen, die sich streng diesseits eines bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunktes, nämlich sowohl des Idealismus als auch des Realismus hält. — Das Sein, welches das Formalobjekt dieser „kritischen Ontologie“ bildet, ist gegen anderes Sein nicht abgegrenzt, sondern ist das allgemeine Sein, das dem Erkenntnissubjekt sowohl wie dem Erkenntnisobjekt homogen ist. Ob Hartmann trotzdem als ein Realist im erkenntnistheoretischen Sinne anzuspre-

---

punktloses Phänomen der Erkenntnis ist, sondern schon die Deutung und Theorie dieses Phänomens im realistischen Sinne enthält. Die Dogmatik kann aber unmöglich mit der natürlichen Erkenntniseinstellung auf eine Stufe gestellt werden, denn sie ist nicht eine prima scientia, sondern eine voraussetzungsvolle Wissenschaft; handelt es sich doch hier nicht nur um die Anerkennung einer „transzendenten Realität schlechthin“, sondern um die Anerkennung einer übernatürlichen, göttlichen Transzendenz von ganz bestimmter Form. Jede wissenschaftliche Dogmatik enthält doch ganz bestimmte Dogmen, die in der Erkenntnis eines realen transzendenten Seins schlechthin nicht enthalten sind. Gewiß ist das Formalobjekt der Dogmatik das göttliche Sein mit seinen Eigenschaften, aber wir sind nicht in der Weise, wie Koepgen sich ausdrückt, „ontologisch im göttlichen Sein verwurzelt“, daß uns dasselbe im Erkennen unmittelbar gegeben wäre. Der menschliche Geist muß einen Weg zu diesem göttlichen Sein durchmessen, und auf diese wissenschaftliche und vordogmatische Begründung dieses Weges kann und darf niemals Verzicht geleistet werden. N. Hartmanns formalleere Ontologie kann für die Begründung der Dogmatik, welch letztere mit großen Vor-Urteilen arbeitet und ganz bestimmte metaphysische Entscheidungen voraussetzt, nicht in Betracht kommen. — Auf das Problem, ob die Dogmatik oder der Glaube letztlich durch rationale oder irrationale Faktoren gestützt werde, soll hier nicht näher eingegangen werden. Jedenfalls kommt eine Vereinfachung des Glauben-Wissen-Problems durch die Hartmannsche Ontologie nicht in Frage.

chen ist, bildet darum ein naheliegendes und für die Darstellung und Kritik der Hartmannschen Erkenntnismetaphysik grundlegendes Problem: M. a. W. der Begriff des Seins bei Nicolai Hartmann bedarf der Klarstellung.

Der vorliegende Versuch bezweckt nicht eine bis ins Einzelne gehende systematische Darstellung der „Metaphysik der Erkenntnis" von N. Hartmann, sondern setzt zum Verständnis des hier Gesagten die Lektüre dieses Werkes voraus[1]).

[1]) Falls keine anderweitige Quellenangabe gemacht ist, beziehen sich die angegebenen Seitenzahlen immer auf die zweite Auflage der „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis".

Kapitel I.

Phänomenologie der Erkenntnis.

„Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist." So schreibt Hartmann im Anfang seiner Einleitung zu seiner „Metaphysik der Erkenntnis". Damit will er in erster Linie die Auffassung von Erkenntnis wiedergeben, die im natürlichen Bewußtsein der Menschen lebt. Man könnte meinen, daß durch diese Ableitung schon von vornherein der Streit, der die Erkenntnistheoretiker aller Zeiten entzweit hat, mit einem Schlage entschieden sei. Aber die Hartmannsche These verliert ihre Selbstverständlichkeit, sobald man bedenkt, daß die Idealisten aller Richtungen mit den scharfsinnigsten Argumenten gegen seinen Satz gekämpft haben und kämpfen. So ergibt sich die Notwendigkeit, diese Definition der Erkenntnis mit Gründen zu verteidigen.

Was ist das Erkennen? Um die Bedeutung, die hinter diesem Worte steckt, zu erfassen, tun wir gut, uns an unser unmittelbares Bewußtsein zu wenden. Mit diesem Worte bezeichnen wir die einem jeden von uns unmittelbar gegebene Tatsache, daß wir um etwas wissen, d. h. etwas wahrnehmen. Bleiben wir bei dieser Tatsache stehen, die wir vorläufig rein als Tatsache hinnehmen, so zeigt sich auf der einen Seite eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, deren wir uns bewußt sind, und die sich in ständigem Wechsel befinden, und auf der anderen Seite ein Subjekt, das sich mit verschiedenen Akten auf diese Gegenstände richtet. Insofern diese Akte des Subjektes das Ziel haben, ihre Gegenstände zu erfassen, werden sie Intentionen oder Intentionalitäten unseres Ichs genannt. Es ist nun das

auszeichnende Merkmal der erkennenden Akte im Gegensatze zu den praktischen Akten des Menschen, daß in ihnen das Objekt mit seinen Bestimmtheiten dem Subjekt übergeordnet ist. Das Erkennen schafft nicht seinen Gegenstand, sondern findet ihn als einen bestimmt gearteten vor. Wir sagen von dem Gegenstande, insofern er von unseren erkennenden Akten vorgefunden wird, aus, daß er sei. Mit diesen beiden Begriffen also: Erkennen und Sein sind daher Momente des Erkenntnisphänomens beschrieben, so wie dies vor jedem erkenntnistheoretischen Standpunkt gegeben ist. Das versteht auch Hartmann unter der „Phänomenologie der Erkenntnis" und unter den Annahmen des „natürlichen gesunden Menschenverstandes". Aber er geht in diesem Punkte noch weiter, und das bedarf einer besonderen Darstellung und Kritk.

§ 1. Die phänomenale Basis der Erkenntnismetaphysik.

Damit die Beschreibung, die Deskription der Erkenntnis eine phänomenologische Wesensbeschreibung sei, in der alle wesentlichen Züge und Faktoren der Erkenntnis in ihrer Funktion und in ihren gegenseitigen Beziehungen zu nennen sind — wie dies Hartmanns Absicht ist — muß die Beschreibung des tatsächlichen Erkennens die Grundlage bieten. Daß aber jede Theorie, jede wissenschaftliche Deutung von einem schlechthin Gegebenen ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat, oder mit anderen Worten, daß jede Theorie einer Phänomenologie bedarf, bestreitet der Idealismus (Cohen, Natorp). Für diesen ist überhaupt nichts gegeben, auch nicht das Phänomen der tatsächlichen Erkenntnis, sondern alle Wirklichkeit ist erst „aufgegeben". Der Idealismus will sich auf diese Weise gegen den Fehler der unbegründeten Annahme, den Fehler der petitio principii schützen; er glaubt, sonst leicht in die Gefahr kommen zu können, Dinge und Phänomene zu erklären, die nicht mehr zum „Begriffe" des betreffenden Gegenstandes gehören, und so sich selber unnötige Schwierigkeiten bei der Erklärung in den Weg zu legen. Deshalb „setzt" der Idealismus die ganze Wirklichkeit aus einem Urprinzip, das selbst wieder eine Setzung des logischen Ich ist. Der Begriff des Erkennens ist infolgedessen im Idealismus nicht der eines Erfassens eines Ansichseienden, sondern eines aktiven Setzens und Hervorbringens.

Hartmann betont demgegenüber, daß diese Ausgangsstellung des Idealismus unmöglich ist. Es kann niemals etwas aufgegeben sein, wenn nicht vorher etwas gegeben ist. Denn auch jedes Aufgegebene, jede Aufgabe hat einen Inhalt und eine Richtung, die ihr nur aus dem Gegebenen und den tatsächlichen Verhältnissen erwächst. Der Idealismus kann in Wahrheit die in so mannigfacher Weise konstruierte Wirklichkeit nur setzen, weil er sie vorher schon unbewußt als gegeben hingenommen hat. — Außerdem ist die Deduzierung der mannigfaltigen Wirklichkeit aus einem einzigen Prinzip einfach unmöglich, wenn nicht „alle solche Deduktion auf die Erschleichung eben jenes mannigfaltigen Inhalts hinausläuft, der durch die Beschränkung der Gegebenheit ausgeschlossen war" (S. 40). — In Wahrheit kann jede Wissenschaft und jede wissenschaftliche Erklärung nur auf das Gegebene aufbauen; gewiß sind nicht alle Inhalte der Wissenschaften gegeben, sondern ein großer Teil sind Erklärungen und Deutungen des Gegebenen, aber die gegebenen Phänomene sind doch immer die Grundlagen der Wissenschaften.

Das gilt auch vom Verhältnis der Erkenntnistheorie zum Erkenntnisphänomen. Auch die Erkenntnistheorie muß nach Hartmann von einem gegebenen Erkenntnisphänomen ausgehen, um hieran ihre Erklärung anzuschließen. Doch wo ist das Faktum der Erkenntnis rein zu fassen? — Nach Hartmann muß im Interesse der Wahrheit das Erkenntnisphänomen möglichst breit gefaßt werden. Es geht nicht an, die Erkenntnis auf die wissenschaftliche, oder sogar mit Kant auf die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnisweise einzuengen. Wohl spricht die „Exaktheit, die am weitesten fortgeschrittene Begriffsbildung, der durchsichtige Apriorismus" (S.39) dieser letzteren Wissenschaften dafür, daß hier erst das eigentliche Erkennen gegeben ist. Doch damit wird das erkenntnistheoretische Problem der anderen Wissenschaften und erst recht das nichtwissenschaftliche Erkennen vergewaltigt, die doch alle auch ohne Zweifel zum Erkenntnisfaktum gezählt werden müssen. Das Faktum der wissenschaftlichen Erkenntnis ist nicht nur nicht identisch mit dem Faktum der naiven Erkenntnis, es ist auch geeignet, das letztere zu entstellen. Dem Szientismus, d. h. der alleinigen Wertung der wissenschaftlichen Erkenntnis, muß darum ein gewisser Antiszientismus gegenüber gestellt werden; die Erkenntnisphänomenologie muß beide Erkenntnisweisen, die naive sowohl wie die wissenschaftliche, in

einer gewissen Vermengung und zugleich in einer gegensätzlichen Spannung als gegeben hinnehmen; denn die scharfe Scheidung beider Erkenntnisweisen bedeutet nur eine künstliche Trennung, die dem natürlichen Erkenntnisphänomen nicht entspricht.

Das natürliche Erkenntnisphänomen bleibt in seiner ganzen Fülle und Breite für die gesamte Erkenntnistheorie normgebend. Das Phänomen und der Sinn des Erkennens sind, im Gegensatz zum Idealismus, der den Sinn und Begriff des Erkennens selbsttätig bestimmt, als gegeben hinzunehmen, ganz gleich, ob die Phänomenologie der Erkenntnis der menschlichen ratio schwierige oder sogar unlösbare metaphysische Probleme aufbürdet oder nicht. Der Umfang des Gegebenen und des faktischen Erkennens darf also nach Hartmann nicht durch die Tendenz des menschlichen Geistes, vorschnell zu systematisieren und das Gegebene der eigenen besseren Ueberschau halber auf wenige Grundelemente zu reduzieren, irgendwie modifiziert werden. Nur der Standpunkt der „Standpunktlosigkeit" ist hier der einzig kritische, da er keine vorgegebenen Gesichtspunkte, weder den idealistischen noch den realistischen, an die Auslese des Gegebenen heranträgt. Gerade eine noch nicht mit weiteren theoretischen Deutungen durchsetzte Phänomenologie der Erkenntnis hat sich nach Hartmann nicht darum zu kümmern, ob das Gegebene metaphysische oder unmetaphysische Probleme enthält, sondern sie kann nur das größte Interesse daran haben, möglichst alle Phänomene der Erkenntnis herauszustellen und das „größtmögliche Maximum der Gegebenheit" (S. 42) zu bieten. Erst dann hat die Theorie einzusetzen.

§ 2. Die phänomenologische Methode bei Husserl und Hartmann.

Hartmanns Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik nimmt, wie wir feststellten, ihren Ausgang von einer Phänomenologie der Erkenntnis. In dieser Phänomenologie soll das tatsächliche Erkennen so dargestellt werden, wie es wirklich ist, mit all den Problemen, die es der menschlichen Vernunft aufbürdet, auch wenn diese Probleme niemals eine endgültige Lösung erfahren würden, und mit all den Wesensbeziehungen, die für das menschliche Erkennen konstitutiv sind. Die einzige Methode, die für diese wissenschaftliche Aufgabe einer Wesensdeskription des menschlichen Erkennens in Frage kommt, ist

nach Hartmanns Ansicht die heutige Phänomenologie, so wie sie von E. Husserl grundgelegt worden ist. Hartmann identifiziert auch tatsächlich seine Methode mit derjenigen Husserls; er ist sich dabei allerdings bewußt, daß es sich hier von Rechts wegen um eine ganze Wissenschaft handelt, die einer sorgfältigen und umfangreichen Untersuchung bedürfe, während er selbst sich nur mit einigen knappen Hauptresultaten dieser Phänomenologie der Erkenntnis begnügt. Vielleicht ist diese kurze und beinahe aphoristische Art der Behandlung der Phänomenologie der Erkenntnis bei N. Hartmann auch der Grund dafür, daß er den fundamentalen Unterschied seiner Methode von derjenigen Husserls nicht gesehen hat. Um aber diesen Unterschied klarer herauszustelllen, wird es zunächst notwendig sein, die Husserlsche Phänomenologie in ihren wesentlichen Zügen zu umreißen.

Für jede Wissenschaft fordert Husserl als Voraussetzung ihrer Möglichkeit eine deskriptive Unterlage und eine phänomenologische Methode; m. a. W.: Ehe eine Wissenschaft daran geht, eine bestimmte Theorie über gewisse Gegenstände oder ein bestimmtes Gegenstandsgebiet aufzustellen, muß sie vorher, gestützt auf unmittelbare Anschauung, eine Beschreibung oder eine Deskription dieser Gegenstände geben. Der Wissenschaft als solcher bleibt die Aufgabe vorbehalten, zu *erklären*. Aber diese theoretische Tätigkeit wird bei Husserl auf das anschaulich Gegebene beschränkt, insofern die Wissenschaft ihre Erklärung nur auf das Gegebene aufbauen darf, das die Anschauung ihr vermittelt. Insoweit stimmt die Hartmannsche Phänomenologie mit der Husserls überein. Doch liegt bei Husserl das Eigenartige jener Anschauung nicht darin, daß sie Tatsachen und tatsächliche Verhältnisse feststellt und darin ihre Begrenzung findet, sondern darin, daß sie (nicht etwa erst ein von derselben getrenntes Denken) in diesen Tatsachen *allgemeine Wesenheiten und Wesensverhältnisse* erfaßt. Sie unterscheidet sich dadurch von der empirischen Anschauung, die nur zur Erfassung individueller Tatsächlichkeiten ausreicht, und erhält darum von Husserl den Namen: Ideation (Ideenschau). Diese allgemeinen Verhältnisbestimmungen zwischen Anschauung und Theorie, Phänomenologie und Wissenschaft finden nun auch auf die Erkenntnisphänomenologie ihre Anwendung. Auch hier muß zunächst über die fundamentalen Erkenntnisweisen und Erkenntnisunterschiede Klarheit geschaffen werden.

ehe die Erkenntnistheorie zu einer Erkenntnis t h e o r i e werden, zu einem festen Standpunkt sich verdichten soll. Die Erkenntnis, als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, wird somit als eine wesenhafte Relation von Subjekt und Objekt erschaut und demgemäß bestimmt. Die Wesensverhalte zwischen den noetischen (Subjektseite) und noematischen (Objektseite) Elementen der Erkenntnisintentionen sind so zu beschreiben, wie sie sich der auf die Idee gerichteten Anschauung unmittelbar darbieten. Da aber diese Phänomenologie nur auf die W e s e n s verhältnisse im Erkennen ihren Blick richtet, so bleiben kraft dieser phänomenologischen Methode alle Dasein-setzenden Akte und Intentionen (oder besser gesagt alle Dasein-annehmenden Akte), wie sie auf der noetischen Seite vorliegen, ebenso wie das Dasein und die Realität des Noema, des Erkenntnisgegenstandes unberücksichtigt. Die rein o n t i s c h e n Beziehungen, oder, um Hartmanns Terminologie zu gebrauchen, die rein ontologischen Beziehungen zwischen Noesis und Noema dürfen von der Phänomenologie nicht weiter untersucht werden, obschon sich Husserl tatsächlich nicht an diese Grenze seiner eigenen Methode hält, sondern über diese beiderseitigen ontischen Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt eine Entscheidung im idealistischen Sinne fällt. — Die Erkenntnisphänomenologie Husserls geht nur auf die Erfassung der Wesensverhalte im Erkenntnisphänomen, und selbst die Frage nach der Realität des Erkenntnisobjektes wird in diese Methode der Wesensschau einbezogen. Die Erkenntnisphänomenologie Husserls stellt sich darum folgerichtig die Aufgabe: „Wie sind die zur Einheit des anschaulich vorstellenden Dingbewußtseins gehörigen Noesen und Noemen systematisch zu beschreiben?“ (vgl. „Ideen“, S. 280 f.)

Doch hier wirft Hartmann Husserl vor, daß er die reine Methode der Phänomenologie zugunsten eines theoretischen Standpunktes, des Idealismus, verfälscht habe. Da die Phänomene als solche immer immanent seien, auch wenn sie Phänomene von Transzendentem sind, so beschreibe die entsprechende Phänomenologie auch nur die immanent gegebenen Phänomene. Aber es liege hier die Gefahr nahe, daß der Immanenzstandpunkt der Methode zu einem Immanenzstandpunkt der Sache werde. Wenn die Phänomenologie ihren Blick nur auf die Bewußtseinswelt richte, so sei es doch ein Fehlschluß, wenn sie erkläre, daß die Bewußtseinswelt allein existiere, und daß

durch die immanenten Strukturen des Bewußtseins das gesamte Sein, seinem Dasein und Sosein nach konstituiert werde. „Im Wesen des Phänomens liegt vielmehr etwas, das über das Phänomen als solches hinausweist“ (S. 167). Daß das erkennende Bewußtsein mit seinem Gegenstand etwas Ansichseiendes meint, wird von der heutigen Phänomenologie nach Hartmann übersehen, besteht aber dennoch unzweifelhaft, und muß demnach von der Phänomenologie auch beschrieben werden.

Damit ist zugleich der Unterschied zwischen der Phänomenologie Hartmanns und Husserls aufgewiesen. Während Husserls phänomenologische Methode in dem systematischen Aufweis besteht, daß sämtliche Phänomene des Bewußtseins in einem streng wesensnotwendigen Zusammenhang stehen, der mittels der „Ideation“, der Wesensschau unmittelbar festzustellen ist, will Hartmann mit seiner phänomenologischen Methode die Phänomene des erkennenden Bewußtseins vorerst so beschreiben, wie sie tatsächlich liegen, ohne ihren inneren wesensnotwendigen Zusammenhang behaupten oder aufweisen zu wollen. Wenn Hartmann von seiner Phänomenologie auch erwartet, daß von ihr das Erkenntnisphänomen so beschrieben werde, „daß der Zusammenhang seiner Wesenszüge als Ganzes übersichtlich wird und dadurch zugleich eine Gewähr für die Vollzähligkeit derselben bietet“ (S. 36), so ist diese Beschreibung des Erkenntnisphänomens keine Beschreibung nach Art der Husserlschen Phänomenologie. Während Husserls Methode in der Bestimmung und Abgrenzung des Erkenntnisphänomens die Wesensschau ist, stellt Hartmann in seiner Phänomenologie der Erkenntnis nur die Grundbestandteile des Erkennens so, wie sie tatsächlich vorliegen, heraus. Darum ist seine Methode nicht die Wesensschau, sondern die E r f a h r u n g und die Induktion.

Wenn bereits in der Methode der beiderseitigen Phänomenologien zwischen Hartmann und Husserl ein Unterschied obwaltet, so noch mehr im Inhalte ihrer Phänomenologie. Es ist nicht richtig, wenn Hartmann der Husserlschen Methode den Vorwurf macht, sie habe übersehen, daß im Phänomen der Erkenntnis etwas liege, das über das Phänomen als solches hinausweise. Wohl sieht Husserl in seiner Phänomenologie (vgl. „Ideen“ S. 280 ff.) den Transzendenzanspruch einer jeden Erkenntnis oder das Wirklichkeitsbewußtsein der Erkenntnis, doch erst die B e w e r t u n g und E r k l ä r u n g dieses Phänomens

führt beide Philosophen verschiedene Wege. Husserl wird an diesem Punkte Idealist, da er glaubt, alle Wirklichkeitsphänomene aus den reinen Wesenheiten und Wesensverhalten des transzendentalen Bewußtseins ableiten und infolgedessen auch die Bewußtseinsintention der ansichseienden Welt und damit den Schein dieser Wirklichkeit aus dem Wesenszusammenhang des transzendentalen Bewußtseins rational erklären zu können. Nicolai Hartmann erklärt dagegen die Tatsache, daß jede Erkenntnis einen ansichseienden Gegenstand intendiert, daraus, daß der Erkenntnisgegenstand ein ansichseiender i s t, und daß die Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt nur eine ontologische Relation zwischen ansichseiendem Subjekt und ansichseiendem Objekt ist. Also erst in der Deutung und Erklärung der beiderseitig gleichgeschauten Phänomene der Erkenntnis ergeben sich die fundamentalen Unterschiede zwischen Husserl und Hartmann.

§ 3. Der „apriorische" Charakter der natürlichen Realitätsthese im Dingerkennen.

Wie wir oben sahen, ist bei Hartmann der „natürliche Realismus", worunter er die Auffassung versteht, daß allem Erkennen Ansichseiendes normierend gegenüberstehe, der Ausdruck des natürlichen Weltbildes. Dieser Realismus ist nach Hartmann nicht nur deshalb ein einsichtiges Postulat einer jeden Erkenntnistheorie, weil er zur Beschreibung der Phänomene des Erkennens gehört, sondern bei Hartmann hat die natürliche Realitätsthese, oder die Auffassung, daß alle Erkenntnisgegenstände an sich sind, einen a p r i o r i s c h - a l l g e m e i n g ü l t i g e n Charakter. Die Auffassung, daß aller Erkenntnis die Annahme zugrundeliegt, daß der Erkenntnisgegenstand i n j e d e m F a l l e ein ansichseiender ist, wird damit von Hartmann als apriorisch allgemeingültige Realitätsthese bezeichnet. „Der natürliche Realismus ist nicht aus Erfahrung abstrahiert, seine These ist keine aposteriorische, sondern gerade eine e m i n e n t a p r i o r i s c h e, auf der alle Objektserfassung schon fußt. Sie ist apriorisch in demselben Sinne wie Raum- und Zeitanschauung apriorisch sind: sie ist von der These der Gegenständlichkeit in Raum und Zeit gar nicht zu trennen. . . . . Der natürliche

Realismus darf unbedenklich als die allgemeine apriorische Form des konkreten Gegenstandsbewußtseins überhaupt gelten" (S. 131 f.).

Wenn man mit Hartmann in erster Linie nur das unwissenschaftliche, naive Erkennen der Dinge beachtet, dann scheint allerdings bei oberflächlicher Analyse das natürliche Bewußtsein der erkennenden Menschen immer schon von der Voraussetzung auszugehen, daß alle Empfindungen und Wahrnehmungen sich in jedem Fall auf eine transzendente Welt beziehen und diese widerspiegeln: die Realitätsthese ist nach dieser Beobachtung gleichsam der erste Satz des erkennenden Dingbewußtseins, auf dem alle anderen Erkenntnisse als auf ihre apriorische Grundlage sich aufbauen. Im unmittelbaren Phänomen der Erkenntnis scheint die Realitätsauffassung eines Gegenstandes als solche kein besonderer Akt neben der Empfindung dieses Gegenstandes zu sein, sondern Empfindung und Realitätserkenntnis eines Gegenstandes sind dem naiven Realismus ein und dasselbe. – Doch dagegen erhebt sich sofort die Schwierigkeit, daß wir nicht allen Bewußtseinsformen ein reales Korrelat in der transzendenten Außenwelt zuordnen. So erhebt kein erkennender Mensch bei Phantasievorstellungen und anderen rein zuständlichen Bewußtseinsformen die Behauptung, daß diesen Gebilden reale Gegenstände entsprechen. Die sog. „apriorisch allgemeine" Realitätsthese wird vielmehr nur auf jene Gruppe von Bewußtseinsformen angewandt, die wir unter dem Inbegriff: Erfahrung zusammenzufassen pflegen. Diese Tatsache gehört zum Phänomen der Erkenntnis. Der Grund aber, das haben wir Hartmann gegenüber zu betonen, dafür, daß die transzendente Realität nur gewissen Bewußtseinserscheinungen zugeordnet wird, ist in unserem Denken zu suchen, das nur bei gewissen Bewußtseinsformen durch logische Notwendigkeiten über die subjektive Sphäre auf transzendente Faktoren hingewiesen wird. Es gibt also aus dem Grunde, um mit Hartmann zu reden, „keine Gegenstandserfahrung . . ., die nicht von vornherein (d. h. apriori) in eine naiv realistisch orientierte Gegenstandswelt hineinwüchse" (S. 132), weil das Denken erst die Erfahrung zur Annahme realer Gegenstände führt. Erst das Denken führt den menschlichen Geist zur Annahme einheitlicher Realitäten, obschon von dieser einen Realität mannigfache Empfindungen Zeugnis geben können. Dafür, daß Wahrneh-

mung realer Gegenstände und Empfindung verschieden sind, gibt Husserl ein sehr instruktives Beispiel: wenn man um einen Tisch herumgeht, und dabei verschiedene, mit jeder neuen Bewegung wechselnde Empfindungen erhält, so macht man doch in allen diesen Momenten die „Wahrnehmung" von e i n e m Tisch, d. h. man schreibt alle diese unmittelbaren Empfindungen nur „einem" realen Tische zu. Das Denken allein erfaßt also, und nicht schon die Empfindung, die Realität eines Gegenstandes, mit logischer Notwendigkeit gezwungen, über die unmittelbare Erfahrung hinauszugehen. Infolgedessen ist die Realitätsthese nicht apriorisch, sondern an der Erfahrung gewonnen, d. h. aber aposteriorisch.

§ 4. Idealistische und realistische Phänomenologie: ihre Vorzüge und Mängel.

Nachdem festgestellt worden ist, daß zwischen der phänomenologischen Methode Hartmanns und Husserls ein grundlegender Unterschied besteht, bleibt noch die Frage zu entscheiden, welcher von beiden Methoden der Vorzug zu geben ist. Hartmann wurde von Knittermeyer in seinem Aufsatz: „Zur Metaphysik der Erkenntnis" (a. a. O. S. 496) vorgeworfen, daß er die vorurteilslose phänomenologische Methode verletzt und in seiner natürlichen Erkenntnisphänomenologie schon einen bestimmten Standpunkt, und zwar den naiv realistischen, eingenommen habe. In unkritischer Weise habe er seine phänomenologische Methode durch die Herübernahme des „ersten besten Standpunktes" (a. a. O. S. 511), des Realismus, verfälscht. — — Demgegenüber muß aber festgestellt werden, daß die „eidetische Reduktion" in der Husserlschen Phänomenologie, d. h. die methodische Beschränkung auf die Betrachtung der reinen Wesenheiten der Phänomene, auch einen sehr weitgehenden Standpunkt bedeutet, und daß es ihr infolgedessen unmöglich ist, die Realitätsthese im Erkenntnisproblem in vorurteilsfreier Weise zu lösen. Diese rein methodische Beschränkung wird durch ihre Folgerungen sogar zu einer prinzipiellen und sachlichen Beschränkung, so daß sie nicht in der Lage ist, den Hartmannschen Standpunkt, der im Phänomen ein Transzendentes eingeschlossen findet, zu widerlegen. Wo alles in Wesensgesetzlichkeit zueinander stehen soll, da ist es unmöglich, die Tatsache der Trans-

zendenz einer jeden Erkenntnis eben als bloße Tatsache anzuerkennen und gelten zu lassen. Aber der Standpunkt Husserls wird dadurch noch voreingenommener, daß die Wesensgesetzlichkeit im rein idealistischen Sinne als Wesensgesetzlichkeit eines „transzendentalen Bewußtseins" gedeutet wird, was keineswegs in der Konsequenz der phänomenologischen Methode als solcher liegt. Es bedeutet doch eine sehr weitgehende Voraussetzung, wenn Husserl schreibt: „ . . . daß die ganze Welt ihr ganzes Sein als einen gewissen Sinn hat, der absolutes Bewußtsein als Feld der Sinngebung voraussetzt" (vgl. „Ideen" S. 107). Dieser Satz kann, da er naturgemäß nur eine unbewiesene Voraussetzung ist, nicht eine Widerlegung der Hartmannschen Phänomenologie bedeuten, wie es Knittermeyer behauptet. — M. E. darf auch von ihm die natürliche Erkenntniseinstellung, so wie sie Hartmann in seiner Phänomenologie der Erkenntnis berücksichtigt, nicht als der „erste beste Standpunkt" bezeichnet werden, denn dieser Standpunkt hat das Prae seiner vollständigen Allgemeinheit bei allen erkennenden Individuen gegenüber dem idealistischen Standpunkt für sich. Mehr aber will Hartmann mit seiner natürlichen Einstellung auch nicht behaupten.

Hartmann gibt mit seiner „Phänomenologie der Erkenntnis" nur den schlichten, einfachen Sinn des Erkennens, den alle Menschen mit diesem Begriffe verbinden, wieder. Wenn auch der Realitätsthese im Sinne Hartmanns keine apriorisch allgemeine Geltung zugesprochen werden kann, so ist doch dieser „natürliche Realismus" allein der einzige adäquate Ausdruck für die allgemeine Auffassung der menschlichen Erkenntnisweise. Bestreitet aber der Idealismus (etwa mit Cohen und Natorp), daß das Erkennen des Wirklichen das Erfassen eines Ansichseienden ist, lehrt er, daß es vielmehr ein aktives Setzen und Erzeugen des Erkenntnisgegenstandes sei, so obliegt ihm die Last des Beweises. Als reine Phänomenologie der Erkenntnis, als bloße Wiedergabe des allgemein geltenden Erkenntnisbegriffes verdient die Hartmannsche Erkenntnisphänomenologie den Vorzug vor der idealistischen, durch das Erkenntnisphänomen nicht gerechtfertigten Erkenntnisauffassung Husserls.

Kapitel II.

Die ontologische Grundlegung der Erkenntnis.

A. Der Entwurf einer Ontologie auf Grund der Erkenntnisaporien.

§ 1: Der Begriff des Ansichseins bei Nicolai Hartmann.

Wir konnten feststellen, daß Hartmanns Ansicht über die Erkenntnis dahingeht, daß es schon im Wesen derselben gelegen sei, ein Seiendes, einen seienden Gegenstand zu erfassen. Seine Worte im Anfang seines Werkes: „. . . daß Erkenntnis nicht Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist", wiesen schon deutlich darauf hin. Da der Gegenstand der Erkenntnis nicht in seinem Gegenstandsein für das Erkenntnissubjekt aufgeht, sondern darüber hinaus eine ansichseiende Sache ist, so ist mit der Phänomenologie der Erkenntnis wesensnotwendig eine Ontologie, eine Seinslehre gegeben; m. a. W.: die Erkenntnisrelation, als eine Relation zwischen Subjekt und Objekt, kann letztlich nur als eine Seinsrelation oder, wie Hartmann sagt, als eine ontologische Relation bestimmt und erklärt werden. Das Erkenntnissubjekt sowohl wie das Erkenntnisobjekt erweisen sich schon im Phänomen der Erkenntnis als ansichseiende Gebilde, und darum ist nach Hartmanns Ansicht die ontologische Relation zwischen ihnen die primäre und zugleich die für die Erkenntnis grundlegende Relation. Damit ist von Hartmann die Ontologie zur Grundlage der Erkenntnistheorie gemacht.

Das allgemeine Sein, das dem Erkenntnissubjekt sowohl wie dem Erkenntnisobjekt gemeinsam und homogen ist, ist somit bei Hartmann das Formalobjekt dieser Ontologie. Wollen wir nun aber dieses Sein näherhin bestimmen, um den besonderen Seinsbegriff N. Hartmanns zu gewinnen, so ergibt sich hier von vorn-

herein eine große Schwierigkeit. Hartmann beobachtet bei der Wesensbestimmung des Formalobjektes der Ontologie eine gewisse Zurückhaltung; da die Ontologie die naturgegebene und wesensnotwendige Theorie zur Erklärung des Erkenntnisphänomens sei, aber andererseits die Ontologie sich ihrem Wesen nach so wenig als möglich von der natürlichen Einstellung der Erkenntnis entfernen dürfe, sondern mit einem kritischen Minimum an Metaphysik auszukommen suchen müsse, darum sei eine nähere Bestimmung des metaphysischen Seinsbegriffes unmöglich. Wenn man auch den Begriff und das Formalobjekt der Ontologie als einen vorläufigen bestimmen könne, so dürfte dies doch niemals die Fixierung eines festen Standpunktes sein. Nach Hartmann kann es keine andere sachliche Rechtfertigung der kritischen Ontologie geben, „als die, durch ihre Fähigkeit, die Restprobleme der spekulativen Standpunkte, sofern sie nicht künstliche Aporien sind, auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuführen" (S. 180). Diese kritische Ontologie, die in der Bestimmung ihres Formalobjektes mit einem Minimum an Metaphysik auszukommen sucht, unterscheidet sich nach Hartmanns Ansicht dadurch aufs schärfste von einer scholastisch-rationalistischen Ontologie, die unbesehen die logischen Strukturen des Denkens auf das gesamte Sein übertrage, ohne sich der Tatsache bewußt zu sein, daß das Sein auch in seinen wesentlichen Kategorien irrationale Bestandteile enthält, die niemals einem Denken erfaßbar sind. Es bedeutete nach Hartmann eine Vergewaltigung des Seins, wenn man die Kategorien des Denkens ohne weiteres für Kategorien des Seins ausgeben wollte. Vielmehr hat eine echte Ontologie kritisch und zugleich analytisch zu sein. Die kritische Haltung zeigt sich zunächst darin, daß zwischen dem irrationalen und rationalen Teil des Seins bezüglich seines Seinswertes kein Unterschied gemacht wird. Der rationale bezw. irrationale Teil des Seins sind nur vom Standpunkt der ratio verschieden, ihrem Seinswert nach sind beide Schichten des Seins vollkommen homogen. Da das Sein prinzipiell indifferent gegen seine Erkanntheit oder seine Erkennbarkeit ist, so war es nach Hartmann ein fundamentaler Fehler der alten Ontologie, die Erkennbarkeit eines Seienden mit seinem Seinscharakter, oder den Erkenntnisgrund mit dem Seinsgrund zu verwechseln. Die kritische Ontologie darf demgegenüber weder rationalistisch noch irrationalistisch verengt

sein, sondern sie nimmt das allgemeine Sein zum Formalobjekt, ohne die Grenzen und die Struktur dieses Seins nach seiner menschlichen Begreifbarkeit und tatsächlichen Erkanntheit abzustecken. So ist die kritische Ontologie nach Hartmanns Ansicht wohl insofern ein Realismus, als ihre These lautet: Es gibt ein reales Seiendes außerhalb des erkennenden Bewußtseins, das unabhängig vom Grade seiner Erkanntheit oder Erkennbarkeit besteht. Aber andererseits behauptet diese kritische Ontologie, daß unsere Erkenntniskategorien das Reale nicht in seiner ansichseienden Struktur unserem Bewußtsein zu vermitteln vermöchten. „Sie (sc. Die kritische Ontologie N. Hartmanns) behält die Realitätsthese des natürlichen Weltbildes bei, hebt aber die Adäquatheitsthese auf" (S. 182). Aus diesem Charakter der kritischen Ontologie erklärt es sich, daß man ihr Formalobjekt nicht weiterbestimmen kann, als daß man sagt: es ist das „Sein überhaupt", das „Sein als solches" (das ὂν ᾗ ὂν des Aristoteles). Das Seiende, von dem die kritische Ontologie spricht, hat insofern einen viel allgemeineren Charakter als das Sein der besonderen Wissenschaften. „Es geht im Gegenstande der Naturwissenschaften so wenig auf wie in dem der natürlichen Weltansicht. Es umschließt dieses wie jenes und behält noch unbegrenzt Raum für weitere Sphären des Realen" (S. 182).

Diese Zurückhaltung N. Hartmanns in der näheren Bestimmung des Formalobjektes der Ontologie erklärt sich m. E. letztlich daraus, daß Hartmann diese kritische Ontologie nur vom Erkenntnisphänomen aus gewonnen, und infolgedessen ihre Rechtfertigung auch nur darin findet, „. . . die Restprobleme der spekulativen Standpunkte (sc. der Erkenntnistheorie), sofern sie nicht künstliche Aporien sind, aufzunehmen und auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuführen" (S. 180). M. a. W.: Die kritische Ontologie N. Hartmanns dient nur dazu, die natürlichen Probleme der menschlichen Erkenntnis aufzunehmen und soweit wie möglich einer Lösung entgegenzuführen.

Doch hier ist eine Kritik am Platze. Hartmanns Ansicht erscheint mir insoweit als richtig, als wir nur von der Erkenntnis, von dem ordo cognoscendi den Zugang zum Sein selbst, zum ordo essendi finden können. Aber in diesem Moment darf doch nicht zugleich und allein auch die sachliche Begründung der Ontologie gesucht werden. Denn dieses würde ja wieder, entgegen der

eigenen Absicht Hartmanns, eine Unterordnung der ratio essendi unter die ratio cognoscendi bedeuten! — Andererseits ist bei Hartmann dadurch der Begriff der Ontologie nur ungenügend bestimmt worden, daß das Phänomen der Erkenntnis als Grundlage dieser Ontologie selbst in sehr einseitiger Weise gefaßt ist. Es erklärt sich aus der Reaktion gegen den extremen Idealismus, daß Hartmann im Erkenntnisphänomen zunächst wohl nur den realen, subjektunabhängigen Gegenstand gesehen, der das Erkennen normiert, weil er ein selbständiges D a s e i n hat; für die Erkenntnisrelation ist nun aber gerade das S o s e i n des Erkenntnisbildes einerseits und des Erkenntnisgegenstandes andererseits und ihre gegenseitige Beziehung eines der grundlegendsten Probleme. Hartmann beobachtet in diesem Punkte einen gewissen Skeptizismus, da nach ihm über die Natur des Erkenntnisgegenstandes keine bestimmten Aussagen gemacht werden können. Obschon also Hartmann das Problem der Adäquation vom Sosein des Erkenntnisbildes und dem des Erkenntnisgegenstandes wohl kennt, macht er es doch nicht zu einer Wesensfrage seiner „kritischen Ontologie". Doch offenbar gibt dieser Gesichtspunkt Hartmann nicht das Recht, das Formalobjekt der Ontologie auf die „Realität", die „Existenz" einzuengen und dogmatisch festzusetzen, daß das Sosein, die Natur des Erkenntnisgegenstandes nicht zum Formalobjekt der Ontologie gehöre, weil sich eine Adäquation zwischen dem Erkenntnisbilde und dem transzendenten Gegenstande nicht herstellen ließe wie er behauptet, wenn er schreibt: „Die Ontologie behält die Realitätsthese des natürlichen Weltbildes bei, hebt aber die Adäquatheitsthese auf" (S. 182).

Nach diesen Ausführungen dürfte man von Hartmann keine weiteren Bestimmungen über das „Sein als solches" erwarten. Wenn die kritische Ontologie Hartmanns, die das Sein überhaupt zum Formalobjekt hat, schon ein Höchstmaß an Metaphysik besitzt, so verbietet sich jede weitere metaphysische Bestimmung des Formalobjektes dieser kritischen Ontologie, also des „Seins überhaupt". In Wahrheit aber geht Hartmann über das unmittelbare Gebiet der Ontologie hinaus. Dadurch sind wir auch in die Lage versetzt, entscheiden zu können, ob Hartmann in seiner Erkenntnisauffassung dem Realismus zugezählt werden darf oder nicht.

§ 2. *Hartmanns Begriff der Transzendenz und sein Verhältnis zum Realismus.*

Nach Hartmann stehen in jeder Erkenntnis ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt sich gegenüber. Nun besteht die Erkenntnisfunktion darin, daß das Subjekt über seine Sphäre in die ihm transzendente und heterogene Sphäre des Objektes hinausgreift, um die Bestimmtheiten des Objektes in seine Sphäre „einzuholen". Doch bleibt dadurch das Objekt als solches unangetastet, und wird dadurch nicht etwa der Subjektssphäre immanent. Am Objekte selbst entsteht nichts Neues, es verändert sich nicht, sondern nur im Subjekt entsteht ein Bild, eine Repräsentation des Objektes mit der Intention, dadurch das ansichseiende Objekt so adäquat wie möglich zu erfassen. — Nach Hartmann gehört es sogar wesentlich zur Erkenntnisrelation, daß in aller Erkenntnis die Repräsentation oder das Bild des Objektes enthalten sein muß; denn er schreibt: „. . . daß notwendig in aller Erkenntnis jenes Dritte (sc. die Vorstellung des Objektes) in die Objekt-Subjekt-Relation schon eingeflochten ist," und: „. . . daß das „Bild" oder die „Vorstellung" ein notwendiger Wesensbestandteil der Erkenntnisrelation ist" (S. 46). Damit muß von jedem unmittelbaren Bewußtsein gegebener Gegenstände das Prädikat Erkennen verneint werden, wie dies Hartmann auch tatsächlich tut, da er den unmittelbar gegebenen „Ichzuständen", also sämtlichen Bewußtseinserscheinungen sowohl das Ansichsein, als auch die Gegenständlichkeit überhaupt, und damit den Charakter von Erkenntnisgegenständen abspricht (vgl. S. 112). — Dadurch, daß das Bild oder die Repräsentation des Objektes im Subjekte nur das Mittel ist, um das Objekt in seinem Ansichsein so adäquat wie möglich zu erfassen, erhält das Objekt das Uebergewicht über das Subjekt; es wird der für die Wertung der Erkenntnisrelation ausschlaggebende Faktor. Insofern hiernach der Gegenstand, das Objekt, unabhängig vom Subjekt und seinem „Erfassen" dasteht, darf man von einem Ansichsein des Gegenstandes sprechen. Dieses Ansichsein ist zunächst nur ein gnoseologisches; m. a. W.: es soll damit noch unentschieden bleiben, ob dieses gnoseologisch Ansichseiende ein reales Ding an sich oder einen bloß idealen Gegenstand bedeutet. Wesentlich ist vorerst nur, daß der Gegenstand

der Erkenntnis insofern ein ansichseiender ist, als er vom Akte des Erkanntseins und darum überhaupt vom erkennenden Subjekt unabhängig ist. — Das Schwergewicht des Ansichseins des Objektes gegenüber dem Erkenntnissubjekt wird nach Hartmann noch erhöht, wenn man die Phänomene des Erkenntnisproblems und des Erkenntnisprogresses beachtet. Das Problem sowohl wie der Erkenntnisfortschritt zeigen, daß die Erkenntnisrelation ihren Schwerpunkt nicht nur außerhalb des erkennenden Subjektes, sondern auch außerhalb ihrer selbst hat, und zwar ponderiert die Erkenntnisrelation im Erkenntnisproblem und -fortschritt nur nach der Seite des Objektes, zum Transobjektiven hin. Der Gegenstand der Erkenntnis geht also nicht im Objektsein für ein erkennendes Subjekt auf, sondern er zieht immer wieder das erkennende Subjekt über dessen Sphäre hinaus zu sich hin, weil er, vom Erkennen und vom Subjekte unabhängig, ein Ding an sich ist.

Bedenkt man aber, daß der Begriff des Dinges an sich oder der Transzendenz, den Hartmann auch gebraucht, im Laufe der neueren Philosophie einen so vieldeutigen und manchmal unbestimmten Sinn erhalten hat, so wird man in kritischer Vorsicht den Gebrauch des Begriffes Transzendenz oder des „An-sich" bei N. Hartmann nicht sogleich als eine Wendung zum herkömmlichen Realismus buchen können. Da aber Hartmann mit seinem Begriff des „Dinges an sich" in erster Linie der idealistischen und hier wieder insbesondere der phänomenologischen Erkenntnisauffassung E. Husserls, der den Erkenntnisgegenstand nur für einen intentionalen hält, entgegentreten will, so tun wir gut, vorerst den Transzendenzbegriff der Husserlschen Phänomenologie näher zu bestimmen, da Husserl selbst diesen Begriff sehr eingehend analysiert, um nachher Hartmanns Auffassung der Transzendenz fester zu umreißen.

Wenn Husserl von Transzendenz spricht, so meint er damit gemäß seinen eigenen Worten (vgl. „Logische Untersuchungen" Bd. II, 1, S. 387) nicht die Frage nach dem Ansichsein, dem wirklichen Sein der Welt. Sondern für Husserl ist der Gegenstand der Erkenntnis deshalb transzendent, weil und insofern derselbe nicht in das Gefüge des intentionalen Erkenntnisaktes hineinpaßt und deshalb dem letzteren immer transzendent bleibt. Akt und intentionaler Gegenstand der Erkenntnis bleiben schon innerhalb des Bewußtseins immer geschieden, und

so handelt es sich bei der Transzendenz des intentionalen Gegenstandes nur um eine „bewußtseinsimmanente Transzendenz". — Dementsprechend unterscheidet Husserl diesen Gegenstand von den Empfindungsinhalten des individuellen Bewußtseins und macht ihn zum identischen Erkenntnisgegenstand von verschiedenen Individuen. Der Gegenstand ist demnach bei Husserl transzendent, insofern er bloß ein rein intentionaler Gegenstand ist. Gilt nun dies auch von N. Hartmann, so daß die von ihm behauptete Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes nichts anderes als die Transzendenz des intentionalen Gegenstandes, der nicht in das Gefüge der Erkenntnisakte eingeht, bedeuten würde?

Um gewissen Einwänden vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß bei Hartmann der intentionale Gegenstand zwar eine Schöpfung des Aktes ist und „von Gnaden" (cf. S. 112) des Aktes lebt, — und insofern steht Hartmanns Ansicht in einem gewissen Gegensatz zu Husserl —, aber doch nach Hartmann dieser intentionale Gegenstand jeglichem Erkenntnisakte transzendent ist. So schreibt Hartmann: „Alles Bewußtsein ist intentional, es besteht im Erfassen von etwas und dieses Etwas liegt immer jenseits des Aktes oder Zustandes — auch im Falle des ‚inneren' Objekts. (Von mir gesperrt.) Es ist intentionaler Gegenstand" (S. 103). — Von den bloßen Bewußtseinserscheinungen und „Ichzuständen" unterscheiden sich die intentionalen Gegenstände der Erkenntnis nach Hartmann dadurch, daß sie, wenn auch nicht ein Ansichsein, so doch die Form der Gegenständlichkeit besitzen und darum auch so leicht mit den ansichseienden Gegenständen verwechselt werden können (vgl. S. 112). Damit ist also von Hartmann dem intentionalen Gegenstande gegenüber dem Erkenntnisakte eine Transzendenz zuerkannt.

Und dennoch ist der Hartmannsche Begriff der Transzendenz nicht mit dem Husserlschen Begriff der Transzendenz zu identifizieren. Sagt Hartmann doch ausdrücklich: „Ist alle Transzendenz der Erkenntnisrelation schon in der Intention und ihrem „intentionalen" Gegenstande erschöpft, so wird gerade diejenige Grenze des Bewußtseins, um deren Durchbrechung es sich beim Erfassen eines Realen handelt, von vornherein verleugnet" (S. 103). Der intentionale Gegenstand sei nur die Repräsentation des ansichseienden Gegenstandes, und

in jeder Erkenntnis seien wesensmäßig Repräsentation und ansichseiender Gegenstand getrennt, wie das jedes Erkennen begleitende Bewußtsein der Täuschungs- und Irrungsmöglichkeit beweise. Nur das Verhältnis zum ansichseienden Gegenstand allein, der nicht „von Gnaden" des Erkenntnisaktes lebt und gegen seine Objektion völlig gleichgültig ist, sei für das Erkenntnisphänomen charakteristisch (Vgl. S. 106 ff.). Die Realität des ansichseienden Gegenstandes hänge in keiner Weise von der betreffenden Erkenntnisintention ab. Der intentionale Gegenstand sei im gnoseologischen Sinne immanent; stehe dieser darum in einem unmittelbaren Verhältnis zum Bewußtsein, so könne der ansichseiende Gegenstand nur mittelbar „erfaßt", aber nicht „gehabt" werden. Denn das „Gehabte" als solches ist nicht transzendent, d. h. es ist kein „erfaßtes" Ansichseiendes; denn nur einem solchen kommt gnoseologische Transzendenz zu." (S. 115.) Mit den letzteren Worten wird zugleich ein anderer etwas unbestimmter Begriff von N. Hartmann geklärt. Wenn Hartmann (vgl. S. 50) sagt, daß das Ansichsein des Gegenstandes vorerst nur ein gnoseologisches Ansichsein sei, noch nicht ein ontologisches oder logisches, so hätte man vielleicht annehmen können, daß Hartmann hier behaupte, der Gegenstand der Erkenntnis habe bloß intentionalen, aber keinen realen Charakter. Doch sagt Hartmann hier deutlich, daß gnoseologische Transzendenz nur dem „erfaßten", d. h. aber dem ansichseienden und nicht dem intentionalen Gegenstand zukomme. Gnoseologisches Ansichsein bedeutet demnach bei Hartmann nicht das „Ansichsein", die Transzendenz des bloß intentionalen Gegenstandes. Damit ist Hartmann, wie uns scheint, doch der Auffassung, daß der Erkenntnisgegenstand nicht allein gegenüber dem Erkenntnisakte transzendent ist, im Sinne des rein intentionalen Gegenstandes, sondern auch seinem Dasein nach von jedem Erkennen unabhängig ist, insofern er von jedem erkennenden Subjekt vorgefunden wird. Nach Hartmann besteht der Gegenstand der Erkenntnis ohne die Tatsache des Erkennens, er ist an sich, insofern er gleichgültig gegen seine Erkennbarkeit und Erkanntheit ist. Was hindert also, Hartmann als Vertreter einer realistischen Erkenntnisauffassung anzusprechen?!

Man könnte einwenden: zum Wesen des Realismus gehört notwenig die Annahme, daß der Gegenstand insofern ein realer

ist, als er unabhängig von j e d e r menschlichen Seelentätigkeit, vom Erkennen, Wollen, Fühlen usw. besteht. Hartmann schließe aber letztere Möglichkeit bei seinem Begriffe des Ansichseins nicht ausdrücklich aus. Der ansichseiende Gegenstand sei nach ihm vielleicht eine menschlich-seelische Schöpfung, und insofern sei Hartmann nicht zum Realismus zu zählen. — Es kommt aber in diesem Zusammenhang alles darauf an, wie weit bezw. wie eng man den Begriff des Realismus faßt. Versteht man unter Realismus die Auffassung, daß sämtliche Gegenstände der Erkenntnis insofern real sind, als sie weder durch Akte des Ich konstituiert werden (Bewußtseinsdasein), noch bloß logisch idealen Charakter haben (logisches, ideales Sein), so ist Hartmann in diesem verengerten Sinne sicherlich kein Realist, zumal er ja das ideale Sein auch unter die ansichseienden Gegenstände zählt. — Faßt man aber den Begriff des Realismus weiter, daß s ä m t l i c h e Erkenntnisgegenstände vom Erkennen nicht geschaffen, sondern vorgefunden werden und somit ansichseiende, nichtintentionale Gegenstände sind, so ist Hartmann als Vertreter der realistischen Erkenntnisauffassung anzusprechen. Er behauptet, daß sowohl die realen als die idealen Objekte dem Erkennen normierend gegenüberstehen, und daß diese Objekte infolge ihres Ansichseins nicht vom E r k e n n e n geschaffen worden sind, nicht „von Gnaden" der Intention bestehen. Das gilt nach Hartmann sowohl vom realen wie idealen Sein; dagegen bedeutet es noch eine Wendung Hartmanns zum engeren Begriff von Realismus, wenn er das gesamte Bewußtseinsdasein aus der Sphäre der Erkenntnisgegenstände ausscheidet. Das Bewußtseinsdasein haben aber die Inhalte, die ihr Dasein seelischen Akten, also den Akten des Empfindens, Fühlens, Wollens usw., mithin den Akten des Ich verdanken. Mit Ausnahme der Gedanken, Phantasien und Vorstellungen, die nach Hartmann intentionale Gegenstände sind, sind sämtliche übrigen „Ichzustände" keine Erkenntnisobjekte, weil ihnen sowohl das Ansichsein als auch der Charakter der Gegenständlichkeit überhaupt abgeht (vgl. S. 112). Nur nebenbei sei angemerkt, daß Hartmann mit dieser Ansicht der wissenschaftlichen Psychologie den Boden unter den Füßen wegzieht, als er die Erkenntnis psychischer Erscheinungen mit Ausnahme intentionaler Phantasien und Vorstellungen als Nonsens erklärt. — Insofern Hartmann jedoch das Ansichsein der realen und idealen Erkenntnisgegen-

stände behauptet, (vgl. auch S. 457 f.) ist er als Realist anzusprechen.

Zu dem eben angeführten Einwand könnte man noch einen weiteren hinzufügen: wohl behaupte Hartmann das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes, aber er betone nicht in seiner kritischen Ontologie bei der Lösung der Erkenntnisaporien, daß das ansichseiende Objekt allein das Subjekt und damit die Erkenntnisrelation bestimmt, und somit gebe Hartmann keinerlei Entscheidung für den Realismus bezw. Idealismus an die Hand. Die kritische Ontologie hat ja nach Hartmann die Aufgabe, eine Seinssphäre nachzuweisen, die dem Subjekt sowohl wie dem Objekt homogen ist. Falls dieser Nachweis gelungen ist, so ist damit erklärt, daß eine Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt, ein Erfassen des Objekts durch das Subjekt möglich ist. Denn da nach Hartmanns Ansicht alles Seiende zueinander in Relationen steht, oder jedes einzelne Seiende alles übrige Sein durch seine immanenten Strukturen irgendwie repräsentiert, so kann man konsequent eine Repräsentation des Erkenntnisobjektes durch die bewußtseinsimmanenten Gebilde des Erkenntnissubjektes nicht mehr für unmöglich halten, sondern muß gerade das Subjekt als einen Repräsentationspunkt *καὶ' ἐξοχήν* bezeichnen. Doch hat Hartmann damit nicht entschieden, ob bei dieser Repräsentation des Objektes durch das Subjekt das Objekt das Subjekt im Erkennen bestimmt oder umgekehrt das Subjekt das Objekt, da die objektiven Repräsentationen in der Subjektssphäre reine Gebilde des Subjektes sind und bleiben und Hartmann andererseits jeden kausalen Einfluß des Objektes auf die Subjektssphäre leugnet. Eine Entscheidung in dieser letzteren Alternative ist also für den Realismus bezw. Idealismus entscheidend.

Darauf wäre zu erwidern: wenn die spätere Ontologie Nicolai Hartmanns sich für die Frage: Idealismus oder Realismus unzulänglich erwiesen hat, so beweist das eben nur das eine, daß sich die Metaphysik des Standpunktes bei Hartmann hier doch stärker erwiesen hat als die Metaphysik der naturgewachsenen Probleme der Erkenntnis! Aber die gesamte Intention des Hartmannschen Werkes geht doch deutlich auf das Gegenteil dieser Tendenz, und deshalb ordnet er auch die Phänomenologie der Erkenntnis jedem systematischen Standpunkte über. Daß er aber in seiner Phänomenologie der Erkenntnis

als Realist anzusprechen ist, haben wir oben feststellen können (vgl. S. 46 f.).

Doch warum lehnt Hartmann von seiner Ontologie die Bezeichnung Realismus ab, wie er es doch unstreitig tut? (vgl. S. 191—192). Um die Gründe Hartmanns für diese Ablehnung zu verstehen, muß der Begriff des Realismus bei Hartmann näher untersucht werden. Hartmann versteht aber unter Realismus, daß das Objekt das Subjekt und die gesamte Bewußtseinswirklichkeit hervorbringt: er nennt diese Auffassung auch Materialismus, was u. E. das einzig Richtige wäre, aber ebenfalls auch Realismus. Diese Auffassung stimmt aber nicht mit dem Begriff von Realismus überein, den wir unserer obigen Erörterung zugrundegelegt haben. Hier war einfach unter Realismus die wissenschaftliche Ansicht verstanden, daß das vom Erkennen unabhängige Objekt das Subjekt in seinem Erkennen normiert, ohne dasselbe hervorzubringen. Das Letztere wäre Materialismus, insofern hier das materielle Objekt als Grund der Bewußtseinswirklichkeit angenommen wäre. Daß Hartmann diese Auffassung ablehnt, ist begründet, aber trotzdem darf er als Realist in unserem oben dargelegten Sinne gelten.

§ 3. Die logische Sphäre und ihre Eingliederung in die Ontologie.

Wie oben festgestellt wurde, hatte Hartmann das Formalobjekt seiner „kritischen Ontologie" nur im Sein überhaupt, im Sein als solchem gesehen und jede weitere Bestimmung dieses allgemeinen Seins als unkritisch und über das Minimum an metaphysischer Annahme hinausgehend abgelehnt. Wie er aber diesen letzteren Grundsatz bezüglich der Unterscheidung des realen und intentionalen Seins, wie schon bei Erörterung von Hartmanns Verhältnis zum Realismus dargelegt wurde, nicht beachtet hat, so schickt sich Hartmann auch hier an, das allgemeine Sein noch weiter zu bestimmen. Hartmann unterscheidet vom realen Sein das logische Sein, „die logische Sphäre", und sucht dann das Verhältnis dieses logischen Seins zum realen Sein näher zu bestimmen.

Zur Definition dieses Seins geht Hartmann von der Sphäre des erkennenden Subjektes und seiner Erkenntnisgebilde aus. Es ist im Phänomen der Erkenntnis nach Hartmann das Er-

staunliche, daß die Erkenntnisgebilde, die allein dem Erkenntnissubjekt zugehören, zugleich mit dem Sinn ihrer Strukturen über diese Subjektssphäre hinauswachsen und eine eigene Selbständigkeit erlangen, und zwar aus dem Grunde, weil diese Erkenntnisgebilde zugleich Repräsentationen eines objektiven Seins sind. Diese Inhaltsgebilde des empirischen Subjektes bieten, gerade infolge ihres Charakters der Repräsentation, dem empirischen Subjekt „eine geschlossene, in sich beruhende Welt von Inhaltsstrukturen dar, deren Gesetze nicht die des Subjekts, auch nicht die der Erkenntnis, aber auch keineswegs ohne weiteres die des realen Objektes sind, sondern ideal-überzeitliche — eine objektiv ansichseiende, aber nicht real ansichseiende Welt sub specie aeternitatis" (S. 203). Bei Hartmann macht sich indessen eine Unschlüssigkeit bemerkbar hinsichtlich der Frage, inwieweit die logisch ideale Sphäre mit der ontisch realen zusammenfällt. Denn einerseits sieht er die logisch ideale Sphäre unabhängig vom realen Sein, die ihren Kern im ‚Satze an sich' nach der Urteilslehre Bolzanos und Husserls hat, unabhängig vom Subjekt, aber auch unabhängig von aller realen Wirklichkeitsbeziehung. Phänomenologie oder Lehre vom Sinn umschreiben am besten das Formalobjekt dieser Logik. — Doch andererseits betont Hartmann unter dem Drucke seines ontologischen Gesichtspunktes, daß die logische Sphäre mitsamt ihren idealen Gesetzen letztlich ein seiendes Etwas seien. Näher kommt Hartmann u. E. der Wahrheit, wenn er schreibt: „Die logische Sphäre ist auch eine Art Gegenbild des Seienden, wenn auch ein eigenartig verschobenes, auf Wesenheiten beschränktes und an keinen realen Träger gebundenes" (S. 205). Beide Gedanken sind richtig, daß die logische Sphäre sowohl vom realen Sein sinnvoll geschieden werden kann, als auch andererseits doch von ihm zur Begründung ihrer objektiven Geltung nicht geschieden werden darf. Diese so paradox anmutenden Beziehungen zwischen idealer und realer Gegenständlichkeit bedürfen indes einer Klärung.

Für Hartmann sind diese Wesenszüge des logisch idealen Seins durch das Phänomen der Erkenntnis gegeben, aber andererseits zeigt sich hier eine Einwirkung der Husserlschen und Platonischen Auffassung, die bereits eine Deutung des Phänomens der idealen apriorischen Erkenntnis enthalten. Denn das Phänomen der Erkenntnis weist doch selbst darauf

hin, daß auch die ideale Erkenntnis immer mit der realen Erkenntnis in Zusammenhang steht, und das Wesen von realen Gegenständen betrifft. Gewiß braucht die Intention des idealen Erkenntnisaktes nicht immer auf einen realen Gegenstand und sein Wesen abzuzielen, aber dennoch sind in jeder idealen Erkenntnis die elementaren Bestandteile von realen Gegenständen hergenommen. Das scheint Hartmann zu übersehen, wenn er das Spezifikum der idealen Erkenntnis darin erblicken will, daß gerade im Absehen von den konkreten realen Gegenständen das Wesen dieser Gegenstände in der idealen Erkenntnis getroffen wird, oder doch Erkenntnisse idealer Art zustande kommen, die mit den aposteriorischen Erkenntnissen der betreffenden realen Gegenstände zusammenstimmen. Aber gerade diese letztere Beschreibung enthält nicht mehr allein das reine Phänomen, sondern beruht schon auf einer platonischen Ausdeutung desselben.

Doch scheint sich dieser letztere Gedanke Hartmann wieder aus einer weiteren Schwierigkeit nahe zu legen. Er ist der Ansicht, daß die Inhalte und Strukturen der logisch idealen Sphären deshalb eine eigene Sphäre abgeben müssen, weil ihre Transzendenz weder durch den realen Gegenstand gestützt werde, noch auch widerspruchslos mit einer unmittelbaren Erkenntnis, mit einer unmittelbaren Bewußtseinsnähe sich vereinbaren lasse. Die Synthese der unmittelbaren Bewußtseinsnähe mit der gnoseologischen Transzendenz des logisch idealen Gegenstandes sei unmöglich. „Diese Synthese hat etwas Paradoxes: das Ideal ist ein ‚Irreales' und doch ein Ansichseiendes. Die Grenzscheide, welche der Satz des Bewußtseins zieht, scheint in der inneren Gegebenheit aufgehoben und soll doch in der Unabhängigkeit vom Akte (wie sie in allem echten Erfassen eines „Idealen" mit gemeint ist) streng gewahrt bleiben". — Jedoch kann man nicht einsehen, wie ein transzendent für sich existierendes Ding dadurch schon seinen das Erkennen bestimmenden Charakter (denn das besagt der Ausdruck Sein) verlieren sollte, daß es zu unserem Erkennen in ein unmittelbares Verhältnis träte. Der Satz des Bewußtseins darf nicht so gedeutet werden, als ob alle Gegenstände, die sich in der Sphäre des Bewußtseins oder des erkennenden Geistes befinden, ihr Ansichsein dadurch verlören. Hartmann schlägt hier nun allerdings eine schärfere

terminologische Scheidung vor: nämlich daß diese Gegenstände der idealen Sphäre ein gewisses „Fürsichsein ohne ein Ansichsein" hätten. Doch damit würde der Unterschied von Fürsichsein und Ansichsein nicht klarer, da Fürsichsein doch ein absolutes Sein im Gegensatze zu einem Sein der Relationen ist. Ein solch absolutes Sein kann aber niemals von einem Ansichsein wesensmäßig getrennt werden, sondern ist mit ihm identisch. Besser würde man sagen, daß irreale Gebilde wie z. B. Bewußtseinsgebilde, nur ein relatives Sein haben, ohne damit ihren für jedes Erkennen bestimmenden Charakter, und damit ihr Ansichsein einzubüßen. — Dagegen stehen aber die Gebilde der logisch idealen Sphäre zur Frage der Realität bezw. der Irrealität vollkommen disparat da, weil sie eben nur Sosein, aber nicht Dasein bedeuten; in dieser terminologischen Scheidung liegt auch der Grund, daß sich das Ideale sehr leicht vom Realen und auch vom Irrealen trennen läßt, und daß es eines weiteren Kriteriums zu dieser Unterscheidung, nach dem Hartmann sucht, nicht bedarf.

Mußte bisher zur Kritik Hartmanns gesagt werden, daß er den idealen Gegenstand zu sehr mit dem real existierenden Gegenstand auf eine Stufe stellte, so ist bei ihm andererseits die Verbindung von idealem und realem Sein auch wieder zu lose. Wenn Hartmann schreibt, daß „nur das ideale Denken an das ideale Sein gebunden ist, und nicht umgekehrt", so kann darin die Gefahr eines verstiegenen Transzendentalismus liegen; denn der Objektivismus des idealen Seins darf nicht übertrieben werden. Eine Unterscheidung der Momente des Soseins und Daseins an den realen Gegenständen zeigt uns, daß ein ideales Ansichsein im Sinne eines idealen Daseins ein Widersinn ist, daß das ideale Sein vielmehr ein abstrahiertes, aber an sich nicht selbständiges Moment eines realen Dinges ist, in dem es als dessen allgemeine Form realisiert ist. Das ideale oder logische Sein hat deshalb nichts mit dem Erkenntnisphänomen zu tun, weil ihm als reinem Sosein nur Inhaltsbeziehungen eigentümlich sind, aber nicht die Daseinsbeziehungen des Entstehens und Vergehens, welch letztere dem Erkenntnisphänomen (Subjektseite!) wesentlich sind. Obschon auch das logische Sein unter die Gegenstände der Erkenntnis fällt, wird es von der Erkenntnislehre nur bzgl. seiner Erkennbarkeit oder Objizierbarkeit beachtet, von der Logik dagegen nur bzgl. seiner reinen, vom

Erkennen unbeeinflußten Inhaltsbeziehungen. Insofern stimmen wir Hartmann zu, als beide Wissenschaften wesensverschiedene Gesichtspunkte haben, und darum eine Uebertragung des logischen Gesichtspunktes auf die Erkenntnistheorie zum unberechtigten Logizismus führen würde.

In dem Begriffe des Soseins, mittels dessen wir das Formalobjekt der idealen Erkenntnis feststellten, betonen wir ebenso wie das So, auch das Sein; d. h., daß dieses Sosein, das in der idealen Erkenntnis von jedem realen Untergrunde und realem Träger gelöst erscheint, seinen objektiven, jedes Erkennen bestimmenden Charakter dadurch erhält, daß wenigstens seine elementaren Bestandteile durch das reale Sein gegeben sind. Das Sosein ist, wenn es einen für das Erkennen bestimmenden Charakter hat, wenigstens potentiell immer mit einem Dasein verbunden. Wenn der Begriff des Daseins dadurch bestimmt wird, daß es das Erkennen bestimmt und normiert, so kann ein Sosein als Formalobjekt der idealen Erkenntnis, wenn es diesen selben Charakter hat, nicht vom Dasein getrennt werden. Auch wenn in der idealen Erkenntnis diese wesensnotwendige Verbindung des Soseins mit Dasein nicht berücksichtigt, sondern außer acht gelassen wird, so muß m. E. doch das Dasein, die Realität, wenigstens potentiell im idealen Erkennen mitgedacht sein. Denn wie sollte anders die Objektivität von idealen Soseinsbeziehungen dem erkennenden Geiste einleuchten, als daß dieses Sosein auf Realität zurückgeführt würde. Wo ein Gegenstand einem erkennenden Geiste normierend gegenübersteht, da haben wir einen daseienden Gegenstand, denn so lautete ja unsere Definition von Dasein. Vielfach wird der ideale Gegenstand, der „Sinn" oder die „Bedeutung" als ein reines Sosein bestimmt; aber wenn man zugleich das Dasein im Unterschied vom Sosein genau wie oben als das Moment des Seienden, wodurch es das Erkennen normiert, bestimmt, und dieselbe Eigenschaft den rein soseienden idealen Gegenständen mit Husserl zuerkennt, so ist doch m. E. die Folgerung unausweichlich, daß auch die idealen Gegenstände von dem Momente der Realität wesensnotwendig nicht getrennt werden können. Damit würde auch der Kreis der Eigengesetzlichkeit des Denkens gegenüber den Gesetzen des objektiven Seins, nach denen Sosein und Dasein als unselbständige Momente zusammengehören, wesentlich eingeschränkt. Jedenfalls

dürfte durch diese Ueberlegung das vielfach unklare Verhältnis von idealer und realer Gegenständlichkeit bei Hartmann eine genauere und eingehendere Bestimmung erfahren können.

§ 4. Die Ontologie der nichttheoretischen Problemgebiete.

Auch für die nichttheoretischen Problemgebiete, die Ethik und die Aesthetik, hält Hartmann eine ontologische Begründung für unerläßlich. Er möchte den Begriff der Ontologie soweit fassen, daß sie imstande ist, „die letzten metaphysischen Rätselfragen all dieser Gebiete ebenso aufzunehmen und in kritischer Analyse auf ihre unlöslichen Restbestände zurückzuführen, wie das Erkenntnisproblem". — Selbst für eine Philosophie der Geschichte, des Staates, des Rechtes, der Religion, der Erziehung usw. soll eine entsprechende Ontologie die notwendige Grundlage sein. — Hier soll indessen nur die Ontologie der Ethik herausgegriffen werden, um darzutun, daß auch diese Ontologie nur in gänzlich unzulänglicher Weise die durch das Phänomen der Ethik gegebenen Probleme lösen kann. Nicht, wie im Erkenntnisphänomen bestimmt in der sittlichen Sphäre das Objekt das Subjekt, sondern umgekehrt das Subjekt das Objekt. Obschon das Subjekt im Werterkennen ein ideales Ansichsein erfaßt, und obschon insofern das Objekt dem Subjekt übergeordnet ist, so liegt bzgl. der Realisierung dieser erfaßten Werte doch der Nachdruck auf der ontologischen Sphäre des Subjektes. Denn die Werte können nicht unmittelbar das reale Sein, das Objekt der Erkenntnis, determinieren, wie es die Seinsprinzipien tun, da ja das Objekt schon eine eigene Determination besitzt, die dem Werte entweder entsprechen oder nicht entsprechen kann. Werte sind immer, ontologisch gesehen, unselbständig, sie bedürfen zu ihrer Realisierung immer der Vermittlung eines realen Subjektes. Die Spannung zwischen Subjekt und Objekt wandelt sich hier zu einer reinen Aktion des Subjektes; damit rückt der Nachdruck des ontologischen Gewichtes auf das Subjekt; obschon sich die Ueberlegenheit des Objektes dadurch bemerkbar macht, daß das Seinsollende, das die Werte vorzeichnen, unabhängig von aller Realisierung zu Recht besteht und, ungeachtet des ihm nicht entsprechenden realen Sachverhaltes, diesen negiert und an seiner Stelle ein anderes intendiert.

In der ästhetischen Sphäre haben wir wieder eine neue Bindung von Subjekt und Objekt vor uns, aber diesmal von

loserer Art. Beim ästhetischen Urteil wird nach Hartmann nicht eine ansichseiende Bestimmtheit des realen Objektes erfaßt, sondern der Anschauungswert des ästhetischen Urteils ist nur ein Relationswert des Objektes für das Subjekt. Die ästhetische Bestimmtheit des Gegenstandes besteht nicht unabhängig von der Relation zum Subjekt, wie die Bestimmtheiten des Erkenntnisgegenstandes. So sieht Hartmann um das Subjekt mehrere Seinsphären herumgelagert, die sich, entsprechend ihrer verschiedenen Objizierbarkeit, voneinander unterscheiden. Der Unterschied von logischer Sphäre gegenüber der ethischen und ästhetischen besteht also nach Hartmann darin, daß Ethik und Aesthetik einen weiteren konzentrischen Kreis um das Subjekt herum bilden. Gewiß betont Hartmann, daß sich diese Verhältnisse nicht genau als konzentrische Kreise bestimmen lassen, sondern sich auch oft überschneiden. Aber im übrigen ist die Seinsphäre e i n e für alle die Sphären, genau, wie auch das Subjekt eines ist. „Das Ganze hat die Gestalt eines komplexen Sphärensystemes, dessen unabgeschlossene Mannigfaltigkeit sich aber der gemeinsamen ontologischen Grundstruktur des Realen zwanglos einfügt. Wie sehr auch für jedes Problemgebiet das Sphärenverhältnis ein anderes und verschobenes sein mag, die Struktur des Verhältnisses als solchen ist doch die gleiche". (S. 213.) — Doch glauben wir feststellen zu müssen, daß Hartmann auch auf diesem Gebiete die Aufgaben der Ontologie überschätzt hat; soll sie ja nach ihm imstande sein, die letzten metaphysischen Rätselfragen all dieser Gebiete aufzunehmen, und in kritischer Analyse auf ihre unlöslichen Restbestände zurückzuführen, wie das Erkenntnisproblem. Die Reduzierung aller Probleme der Ethik und Aesthetik auf die eine mit der logischen Sphäre homogene Seinsebene läßt Hartmann ebenso wie auf dem Erkenntnisgebiete die eigentlichen Probleme der Ethik und Aesthetik verkennen. Gewiß sind vom o n t o l o g i s c h e n Gesichtspunkte aus die im Gebiete des Ethischen und Aesthetischen von Hartmann getroffenen Bestimmungen zutreffend, so z. B. daß im Ethischen das Subjekt aktiv wird, daß die ethischen Ideen nur im Umweg über das Bewußtsein, das Subjekt realisiert werden können, daß hier die Handlungssphäre des Subjektes kleiner ist als die des Objektes usw. Aber in diesem Gebiete sind es doch eigentlich andere Fragen, die die „unlösbaren metaphysischen Restbestände" enthalten, so die Haupt-

fragen einer jeden Ethik: Wie können Werte absolut gelten, absolut existieren, da doch kein Versuch gelingen will, sie auf das reale, subjektunabhängige Sein zurückzuführen? Ist vielleicht zur Lösung dieser Frage eine neue und eigenartig letzte Wesensschau ethischer Werte erforderlich, die die absolute Geltung dieser Werte vor jedem ethischen Skeptizismus und Positivismus sicherstellt? Oder sind die Werte subjektabhängig? Abhängig vom individuellen Subjekt? — Hier taucht eine Fülle eigenartig letzter Probleme auf, die durch die formalistisch leere Betrachtungsweise der Ontologie Hartmanns nicht gelöst werden, auch nicht auf ihren unlösbaren metaphysischen Kern hin reduziert werden können. Denn in Hartmanns Vorurteil, daß die unlösbaren metaphysischen Restprobleme aller Gebiete, der theoretischen sowohl wie der nichttheoretischen, in der Ontologie, im Sein liegen sollen, werden die eigentlichen metaphysischen Probleme dieser Gebiete von ihm übersehen. Ergibt sich im Erkenntnisproblem der Ausblick auf das Sein natürlich und ungezwungen, obschon auch mit diesem rein ontologischen Gesichtspunkte nicht die spezifische Erkenntnisrelation erklärt werden kann, so versagt dieser Gesichtspunkt bei der Ethik nahezu vollständig.

In der Darstellung der ontologischen Struktur der ästhetischen Sphäre fällt zunächst die stark subjektivistische Deutung des ästhetischen Phänomens auf, wenn Hartmann behauptet, daß das reale Ansichsein des ästhetischen Gegenstandes nicht unabhängig von der Relation zum Subjekt besteht, und der ästhetische Gegenstand nur ein Minimum an Realität besitze. Die ästhetischen Prinzipien seien nicht konstitutiv für das Objekt, sondern nur für die ästhetische Relation zwischen Subjekt und Objekt, oder auch für das Objekt, insofern es nur ein ästhetisches ist. M. E. scheint Hartmann diesen Gedanken auch nur aus der Systematik und der geometrischen Ordnung der einander übergelagerten Sphäre zu beweisen, also aus einem Motiv, das wir schon oben nachweisen konnten, und das der Tendenz seines Gesamtwerkes diametral entgegensteht: nach dieser Bestimmung des ästhetischen Phänomens wird der Hof der Objekte erweitert. „Er zerfällt nunmehr in drei Zonen: Die Seinsgebilde der innersten sind zugleich Objekte der Handlung, der Erkenntnis und des ästhetischen Schauens, die der mittleren sind Objekte der Erkenntnis und des Schauens, die der äußersten

nur noch Objekte des Schauens“ (S. 213). Von diesem Standpunkte des S y s t e m s aus läßt sich gewiß leicht die Behauptung von dem Minimum der Realität des ästhetischen Gegenstandes aufstellen, doch entspricht sie sicher nicht in dieser scharfen Herausstellung dem Phänomen der ästhetischen Erkenntnis. Eine reale Grundlage von Schönheit, bezw. Häßlichkeit eines Dinges muß in demselben selbst angenommen werden, wie es die Scholastiker z. B. mit dem Begriffe der „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ getan haben. Aber auch wenn man nicht dieser eben genannten Lösung zustimmen würde, so stände doch fest, daß diese Frage unabhängig von einer Ontologie der Aesthetik untersucht werden müßte. Denn erst nach Entscheidung der Frage, ob unsrer ästhetischen Anschauung ein objektives Korrelat entspreche, und inwieweit, vermag ich über die ontologische Eingliederung des ästhetischen Objektes zu urteilen. Auch hier spielt also die Ontologie eine sekundäre Rolle, und sie kann nur aus falschen systematischen Prinzipien, die Hartmann allerdings gerade abwehren möchte, an die erste Stelle bei Behandlung dieser Probleme gestellt werden.

§ 5. Die Methode und die kritische Rechtfertigung der Ontologie.

Wenn oben bemerkt wurde, daß Hartmann das Formalobjekt seiner Ontologie nur in sehr dürftigen Umrissen bestimme, so erklärt sich dieser Mangel wohl letztlich aus seiner Anschauung, daß sowohl das Formalobjekt der Ontologie als auch das der Psychologie inhaltlich sehr weit vom natürlichen Ausgangspunkt der Erkenntnis entlegen sei und darum dem denkenden Geiste zu seiner Erfassung eine große methodologische Schwierigkeit bereite. Der natürliche Ausgangspunkt und Inhalt eines jeden Erkennens liegt in dem Hof der Objekte. Nur diese Sphäre ist das Gebiet der Phänomene im eigentlichen Sinn dieser Worte, das Gebiet der unmittelbaren Gegebenheiten der Objekte. Durch diese unmittelbare Gegebenheit grenzt sich der Hof der Objekte als eine rationale Sphäre gegen die zweiseitige Irrationalität ab, in die er eingebettet ist. Unter diesen beiden Irrationalitäten versteht Hartmann sowohl das allgemeine Sein, das Formalobjekt der Ontologie, oder die bloße Realität, und andererseits das reine Subjekt, das Formalobjekt der Psychologie. Wohl ist das allgemeine Sein, das über die Objektion hinausliegt, insofern

für das Erkennen faßbarer und rationaler, als die natürliche Richtung und Tendenz der Erkenntnis tatsächlich doch auf das Sein hinausführt. Deshalb liegt bei Hartmann die größere Irrationalität auf Seiten des Subjektes, insoweit es Objekt für ein Erkennen ist, insofern es aus seiner natürlichen und unreflektierten Rolle in der Erkenntnisrelation hinausgedrängt und an den Gegenpol in dieser Relation gesetzt wird. Während das Transobjektive, um dessen Bedeutsamkeit für die Fundierung aller Erkenntnisrelationen es Hartmann zu tun ist, und das Objizierte kontinuierlich ineinander übergehen, liegt das Subjekt nicht in der Richtung dieser natürlichen Erkenntnistendenz. Das Subjekt muß zum Objekt gemacht werden, und dazu bedarf es einer zweiten Reflexion der Erkenntnis auf sich selbst und ihre eigenen Grundlagen; denn nach Hartmanns Ansicht ist die natürliche Erkenntnisrichtung schon die erste Reflexion. Daß das Subjekt dem Erkennen nahezu unfaßbar bleibt, beruht nicht auf seiner Fern-, sondern auf seiner Nahestellung zu unserem Erkennen. U. E. ist aber nur die rein ontologische Einstellung Hartmanns daran schuld, daß er glaubt, wir könnten grundsätzlich nur die Existenz, aber niemals die nähere Natur des Subjektes erfassen. Nach Hartmann steht ja bezüglich der bloßen Realität, des reinen Daseins, das Subjekt mit dem übrigen Sein auf einer homogenen Stufe, aber nicht bezüglich seiner Natur. Darum ist Hartmann die apriorische Erkenntnis ja auch schon dadurch gewährleistet, daß Subjekt und Objekt als existente Gebilde die gleichen Seinsprinzipien haben müssen, ohne daß er sich dabei fragt, ob nicht infolge der spezifischen Natur, des besonderen Soseins der beiden Gebilde auf der Subjektseite andere Prinzipien als auf der Objektseite walten könnten. So lehrt auch hier Hartmann, daß nur das reine Dasein des Subjektes zum Bewußtsein komme, dasselbe aber außerdem in inhaltlicher Beziehung nur eine minimale Gegebenheit sei.

Gewiß ist Hartmann im Recht, wenn er die schwierige Erkennbarkeit des Subjektes betont, da dessen Objektion nicht in der natürlichen Richtung der Erkenntnis liegt. Denn zunächst muß das Subjekt unbewußt funktionieren, unbewußt objektive Erkenntnisinhalte in sich aufnehmen, ehe es sich in seinem Eigensinn erkennen kann. „Diese Gegebenheit (sc. des Subjektes) ist keine selbständige, sondern ein Annex der Objektgegebenheit, und in diesem Sinne ist sie vermittelt" (S. 218).

Aber falsch und sogar innerlich unmöglich ist die Behauptung, daß nur das reine Dasein, aber nicht das eigentliche Quale des Subjektes erkannt werde. Denn wie könnte die Existenz eines bestimmten Dinges erkannt werden, wenn man von seinem Sosein nichts weiß? Woher hätte ich denn sonst die Gewißheit, daß ich nicht anstelle dieses Dinges ein anderes Objekt als existent erkannt hätte? Niemals kann das Erkennen von Sosein und Dasein eines konkreten realen Dinges radikal getrennt werden, ebensowenig wie Sosein und Dasein in einem realen konkreten Dinge abtrennbare selbständige Bestandteile sind, sondern das will nur in einer abstrakten Erkenntnis, wie der Idealerkenntnis gelingen. Dies gilt auch bezüglich der Erkenntnis des Subjektes. Die Erkenntnis der spezifischen Natur des Subjektes ist sogar nahezu unmittelbar. Denn dadurch, daß ich in meinem Bewußtsein Objektgegebenheiten vorfinde, und andererseits unmittelbar feststellen kann, daß ich hier bestimmte objektive Inhalte meines Bewußtseins empfinde oder perzipiere, so erkenne ich damit auch sofort, daß dieser Empfindungs r e l a t i o n , die sich auf der einen Seite auf diese objektiven Bewußtseinsinhalte als auf ihr Relat stützt, auf der anderen Seite ein substrathaftes Ich als das andere Relat zugrunde liegen muß, und damit wäre schon nach einem keineswegs mühevollen Erkenntniswege eine der wichtigsten Eigenschaften dieses Subjektes, seine E m p f i n d u n g s - u n d W a h r n e h m u n g s f ä h i g k e i t von objektiven Sachverhalten festgestellt. Auch die anderen grundlegenden Eigenschaften des Subjektes, wie das Wollen, das Fühlen u. s. w., können schon in diesen ersten Erkenntnissen gewonnen werden. Die Erkenntnis der Natur des Subjektes ist also nicht deshalb schon unmöglich, weil diese Erkenntnis eine zweite Reflexion der Erkenntnis auf sich selbst bedeutet.

Wo aber soll man mit der Gewinnung der Ontologie beginnen? Auf welchem Wege ist eine kritische Ontologie zu erreichen? Da Hartmann die analytische Methode vorzieht, so strebt er danach, mit den gut bearbeiteten, altgepflegten Disziplinen der Philosophie, nämlich der Erkenntnistheorie, Logik, Ethik usw. als den relativ rationalsten Gebieten den Aufstieg zur irrationalen Ontologie zu beginnen. Er muß dabei allerdings selbst zugeben, daß auch das Subjekt und sein Einfluß auf diese Disziplinen einbezogen ist. Wie aber will er sich dann andererseits der Objektivität dieser Disziplinen versichern, zumal er

sie für seine kritische Ontologie als phänomenale Basis gebrauchen will? Denn obschon Hartmann behauptet, daß diese Disziplinen in ihren Grundlagen apriorisch seien, muß er doch kurz darauf wieder zugeben, daß „die breite Mannigfaltigkeit ihrer Gegebenheiten empirisch ist" (S. 218). Was soll schließlich unter diesen Disziplinen im einzelnen verstanden werden? Ist es doch nur zu bekannt, daß von den verschiedenen Philosophien und philosophischen Richtungen das Formalobjekt und der Aufgabenkreis einer jeden Disziplin verschieden bestimmt wird. Sollen diese Disziplinen als phänomenale Fundierungen einer kritischen Ontologie in Frage kommen, so müßte zunächst einmal der als Phänomen gegebene Bestandteil in scharfen Umrissen festgestellt werden, womit aber auch noch keineswegs entschieden wäre, welcher Beweiswert dem Phänomen überhaupt für eine darauf aufgebaute Theorie zukäme. Wenn Hartmann in den Schritten, die in das eigentliche Gebiet der Ontologie, zur Bestimmung der spezifischen Natur des Seins und seiner Unterschiede hineinführen, eine allzugroße Vorsicht und Kritik bewährt, so zeigt er bei der Wahl des Ausgangspunktes dieser Ontologie nicht viel von dieser löblichen Eigenschaft. Denn die allgemeinen Begriffe von Erkenntnistheorie, Logik, Ethik usw. sind völlig unzureichend, um eine objektiv gültige Ontologie zu garantieren. Woher weiß Hartmann, daß diese Objektdisziplinen mit Recht rationaler sind, als die irrationalen Thesen der Ontologie, auf denen jene fußen sollen? Es wird noch bei der Behandlung des Hartmannschen Evidenzbegriffes Gelegenheit sein, darauf hinzuweisen, daß die letzten Grundlagen des Erkennens nicht in den irrationalen Seinstiefen zu suchen sind, sondern in rationalen Erkenntnisbedingungen, die umgekehrt in ihrer Ursprünglichkeit, weil unkomplizierter und abstrakter, rationaler sind als in ihrer konkreten Anwendung. Gewiß ist es richtig, wenn Hartmann behauptet, daß die Aufgabe der kritischen Ontologie darin besteht, „die Orientierung des nur πρὸς ἡμᾶς gegebenen, aber an sich zufälligen Ausschnittes über seine (sc. der einzelnen Erkenntnisdisziplin) wirkliche Einbettung in das im übrigen unbekannte Ganze des Seins" (s. 219) zu geben. Aber wenn uns zu dieser Orientierung keine anderen Hülfsmittel zur Verfügung stehen sollten, als gewisse Sonderdisziplinen, die aber als phänomenale Basis der Ontologie zu allgemein und abstrakt bestimmt sind und deshalb in ihrer objektiven Gül-

tigkeit nicht gesichert dastehen, und andererseits die Erforschung der ontologischen Grundlagen an Hand dieser Disziplinen nur nach rein seienden, aber nicht evidenten Erkenntnisprinzipien (was später anläßlich des Hartmannschen Evidenzbegriffes näher dargelegt werden soll) vor sich gehen soll, so ist damit die Unzulänglichkeit dieser Ontologie und auch dieser ontologischen Methode gezeigt. Wenn schon bei der Phänomenologie der Erkenntnis Hartmanns unkritische und voreilige Haltung zurückzuweisen war, so zeigt sich bei der ontologischen Methode derselbe Fehler sogar im verstärkten Maße.

§ 6. Die ontologische Immanenz des Denkens und seine Projektivität.

Hartmann ist bisher noch den Beweis schuldig geblieben, wie ein Erfassen von ontologischen Bestimmtheiten von Seiten des Denkens möglich sein könne. Hat doch in dieser Hinsicht auch ein jeder Immanenzstandpunkt, der nur die vom Denken erschaffenen Gebilde anerkennt, ein leichteres Spiel. Aber sowohl das natürliche Erkenntnisphänomen als auch die Einstellung der empirischen Wissenschaften verbieten es, das vorliegende Problem in dieser künstlichen Weise zu vereinfachen. Denn auch alle Einzelwissenschaft geht darauf aus, von allen subjektiven Fehlerquellen möglichst zu abstrahieren und die charikteristischen Züge des Objektes so getreu und wahr als möglich wieder zu geben. Auch die begriffliche und abstrakte Erkenntnis ist nach der Intention aller Wissenschaften nicht eine subjektive Willkür, sondern sie bedeutet nach Hartmann einen Versuch zur Erfassung von ansichseienden Bestimmtheiten des Objektes, gleichsam ein Hineintasten des Subjektes in ein Gebiet höherer Bestimmtheiten, die den Begriffen heterogen und dennoch für sie determinierend sind. Ein solches Verfahren nennt Hartmann eine p r o j e k t i v e B e g r i f f s b i l d u n g, da hier das Denken an der Hand von in die Begriffswelt hineinragenden S e i n s r e l a t i o n e n sich an die nicht unmittelbar gegebenen Seinspunkte herantastet. Allerdings muß es doch befremdlich erscheinen, daß Hartmann hier eine unmittelbare Gegebenheit von gewissen Seinsgliedern oder Relationen im Bewußtsein zugibt, da er doch in seiner Phänomenologie der Erkenntnis gerade darin die

Grundaporie jeglicher Erkenntnis gesehen hatte, daß Bewußtsein und transzendentes Sein immer, wenn sie nicht in ihrem Eigensein vernichtet werden sollen, zwei getrennte und heterogene Sphären bilden, obschon das Phänomen der Erkenntnis sie in einer nahen Verbindung zeigt. Aber hier soll ein Sein in unsere Erkenntnissphäre hineinragen, von dem wir unmittelbar einsehen, daß es von unserem Deuten und Ermessen vollkommen unabhängig dasteht, und welches auf Seinsbedingungen und Seinsgesetzen ruht. Wenn auch in der Phänomenologie der Erkenntnis die Aporie sehr scharf in ihren Antimonien herausgestellt werden muß, und die hinterherige Lösung diese aufgeworfenen Antimonien wieder zu Harmonien zusammenfügen soll, so bleibt hier trotzdem ein gewisser Widerspruch zwischen Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis bestehen!

Ist aber die Erkenntnis einmal an eine Seinssphäre gebunden, so möchte Hartmann das damit verständlich machen, daß die Erkenntnis als ein Seiendes ein Glied und eine Bedingung von weiteren umfassenderen Seinsrelationen und Seinsbedingungen ist, und daß „das Erfassen von Erkenntnisbedingungen schon ein Erfassen gewisser Relationsglieder eines größeren Systems von Seinsbedingungen" bedeutet (S. 280). So ergibt sich nach Hartmann notwendig eine rein ontologische Bestimmung des Bewußtseins, und die Projektion des Denkens, sein Hinübergreifen in höhere Seinsbestimmungen ist jetzt deshalb möglich, weil „das ganze Bewußtsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen nur ein Modus des Seins, vielleicht seine höchste Stufe, ist" (S. 281). Danach sind die vom objektiven Sein fundierten Seinsrelationen zum Teil in der seienden Sphäre des Bewußtseins, sie fallen „mit einem Ende" in die Denksphäre hinein. Das Denken ist nach Hartmann gerade deshalb nun genötigt, über diese in seiner Sphäre gegebenen Endglieder bis zu deren Gegengliedern, die außerhalb seiner Sphäre liegen, mittels projektiver Begriffsbildung vorzugehen, und zwar aus keinem anderen Motiv, als um der „Vollständigkeit der Relation" willen. Sind dem Denken hierbei zwei oder mehrere Endglieder gegeben, so vermag es den transobjektiven Gegenstand, der im Schnittpunkt dieser verlängerten Relationsrichtungen liegt, dadurch desto genauer und eingehender zu bestimmen. „Die begriffliche Umreißung des an sich nur negativ Faßbaren (sc. des transzendenten Gegenstandes)

gewinnt durch die Einheitsbeziehung einer solchen projektierten Vielheit verschiedenartiger Seinscharaktere selbst einen positiven Charakter" (S. 283). — — Obschon Hartmann allen diesen schematischen Darstellungen nur einen Gleichniswert zuerkennen kann, da sie nicht ganz die wirklichen Beziehungen zwischen Erkennen und Sein wiederzugeben vermöchten, so hält er doch daran fest, daß das Denken an Hand von ontologischen Relationen und Implikationen das reale, transobjektive Sein zum Teil wenigstens in seiner Struktur zu erfasssen vermöchte. Die Kategorien des subjektiven Denkens stehen nach ihm in notwendiger und sinnvoller Korrelation zu realen ontologischen Gegengliedern. „Kategorien stehen niemals ontologisch isoliert da, sie hängen zusammen, sie implizieren einander" (S. 286). Nur durch diese projektive Begriffsbildung und damit durch die Korrelation der einzelnen Kategorien zueinander in einem „dialektischen" Systeme ist es ermöglicht, den irrationalen Bestandteil der Kategorien aufzufinden und zu umreißen. Zum Erkennen der Irrationalität als Irrationalität ist daher nach Hartmann nichts weiter notwendig, als daß die Erkenntnis ein Teil und Glied der seienden Relationen zwischen objektivem und subjektivem Sein ist.

Bei der oben gegebenen Darstellung der Hartmannschen Gedanken über das Erfassen des transobjektiven Seins ist es nur bemerkenswert, daß dieses Erfassen nur durch ontologische Begriffe als möglich hingestellt wird. Dadurch, daß das Bewußtsein lediglich als Teil des Subjekt und Objekt einbegreifenden Seins bestimmt wurde, wurde es nach Hartmann erreicht, daß der Uebergang von Subjekt zum Objekt, von der Erkenntnissphäre zur Seinssphäre, den Hartmann in seiner Phänomenologie als Grundaporie der Erkenntnis scharf umrissen hatte, nicht mehr sprunghaft ist, sondern sich kontinuierlich in einer Seinsebene vollziehen kann. Denn das Bewußtsein soll ja nur „mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen ein Modus des Seins" sein (S. 281).

Dennoch aber vermag diese Deutung des Bewußtseins dem unmittelbaren Phänomen der Erkenntnis nicht zu entsprechen. Denn dieses Phänomen lehrt uns, daß es sich hier um ein eigenartiges Bewußtsein von in das Sein hinübergreifenden Relationen handelt, und daß dieses Bewußtsein nicht daraus erklärt werden kann, daß es selbst ein Glied dieser realen Rela-

tionen zwischen dem ontologischen Subjekt und dem ontologischen Objekt ist. Das Erfassen von außer der Bewußtseinssphäre liegenden Objekten und das Wissen darum, daß diese Objekte außerhalb der Bewußtseinssphäre liegen, m. a. W.: die Intentionalität dieses Erkennens verbietet es, anzunehmen, daß es sich hier um rein statische, ontologische Relationen zwischen den Objekten und der Subjektsphäre handelt. Denn in jeder Erkenntnisintention liegt ein dynamischer Zug, den Hartmann übrigens selbst in seiner Phänomenologie der Erkenntnis gegenüber dem Logizismus sehr gut betont hat; die Intentionalität des Erkennens bedeutet, daß das Erkennen sich selbst aktivistisch bestimmt, um ein irrationales oder transobjektives Sein zu rationaler Erfassung zu bringen. Aus logischem Bedürfnis heraus, das auf evidenter Einsichtigkeit beruht, und nicht auf Grund einer bloßen Seinsverwandtschaft und Seinskorrelation von Subjekt und Objekt geht das Denken über die in seiner Sphäre enthaltenen Endglieder zur Erfassung der Gegenglieder dieser Relationen hinaus. — Woher sollte auch, bei rein ontologischen Relationen zwischen Bewußtsein und Sein, ein Motiv genommen werden, das das Denken bestimmen könnte, die Inhalte seiner Sphäre als Endglieder von Relationen anzusehen, deren Gegenglieder im transobjektiven Sein lägen, und das das Denken antreiben würde, über seine Sphäre zur Erfassung dieser Gegenglieder hinauszugehen?! Wenn Hartmann meint, daß das Denken um der „Vollständigkeit der Relation" (S. 282) willen genötigt sei, diese Gegenglieder hinzuzudenken, so hat er damit schon die rein ontologische Bestimmung des Bewußtseins durchbrochen. Denn diese Vollständigkeit bezw. Unvollständigkeit der Relation ist eine Sache des Verstandes bezw. des Einsehens, ein Charakter, der wesentlich zu jedem Bewußtsein gehört. Es ist darum kein Wunder, daß Hartmann das Bewußtsein auch so verzeichnet, indem er es rein ontologisch als bloßen „Modus des Seins" hinstellen will. Könnte doch ein solches Bewußtsein niemals ein Motiv enthalten oder erfassen, das es antreiben würde, über seine Sphäre hinauszugehen. Das Bewußtsein, das Wissen, die Einsicht, die Intention ist etwas Spezifisches und Letztes, und nur unter arger Verkennung des eigenartigen Charakters des Bewußtseins kann dasselbe auf rein ontologische Beziehungen zurückgeführt und lediglich als bloßer Ausschnitt

aus dem Sein mit es durchkreuzenden Seinsrelationen bestimmt werden.

Noch ein weiterer Punkt dieser schematischen Darstellung der projektiven Begriffsbildung regt zur Kritik an. Nach Hartmanns Darstellung vermag das Denken durch Verlängerung der innerhalb der Bewußtseinssphäre gegebenen Relationsglieder die transobjektiven Gegenstände als Projektionen dieser Relationsglieder in das im übrigen irrationale Sein zu erfassen. Darüber hinaus vermag dieser unbekannte Gegenstand dadurch eine für das Denken positive Bedeutung zu erlangen, daß zwei oder mehrere Endglieder dieser Relationen auf diesen einen transobjektiven Gegenstand zulaufen und sich in ihm schneiden. Es zeigt sich hier dasselbe Bestreben Hartmanns, durch zwei oder mehrere voneinander unabhängige, heterogene Erkenntnisweisen ein transobjektives Sein in umfassenderer und *sicherer* Weise zu bestimmen, wie es später bei seinem Zweiinstanzensystem anläßlich der Erörterung eines Kriteriums der Wahrheit deutlich werden soll. Hartmann sieht diese Methode z. T. schon in den empirischen Wissenschaften verwirklicht, so z. B. bei der Artbestimmung paläontologischer Lebewesen nach geringen Skelettresten, oder bei der Fixierung von Bewegung, Atmosphäre und Entwicklungszustand der Fixsterne nach Spektralanalyse und Parallaxe. In der Philosophie findet diese Methode der projektiven Begriffsbildung insofern Anwendung, als zwei oder mehrere Kategorien auf die Erfassung des gleichen Sachverhaltes hinführen können. Die sämtlichen ontologischen Bestimmungen der Philosophie erwachsen aus der Projektion zweier oder mehrerer Kategorien. Auch die Kategorien selbst stehen nach Hartmanns Ansicht „niemals ontologisch isoliert da, sie hängen zusammen, sie implizieren einander". Dieses „dialektische" System bezieht sich nicht nur auf die *korrelativen* Begriffe und Kategorien, die wir als besondere Begriffe und Kategoriengruppen von den anderen selbständigen Kategorien zu unterscheiden gewöhnt sind, sondern nach Hartmann sind *alle* Kategorien korrelativ und verlieren ihre Selbständigkeit in einem dialektischen Systeme, durch das die Kategorien in ihrer objektiven Gültigkeit gegenseitig gestützt werden[1]).

[1]) Vergl. „Systematische Methode" von N. Hartmann. — „Logos", III, 1912, S. 121—163. — Bsd.: 3. Dialektische Methode.

Denn vorerst haben alle Kategorien, solange sie nicht einem dialektischen Systeme eingegliedert betrachtet werden können, lediglich hypothetischen Charakter. Kann doch jede Kategorie nach Hartmanns Ansicht nur insofern objektiv gelten, als sie für ein gewisses Gegenstandsgebiet, für eine besondere Problemlage gilt. Aber bei der Besprechung der dialektischen Methode meint Hartmann, daß gerade auch diese Methode imstande sei, einer gewissen Einzelkategorie objektive Gültigkeit mit Recht zuzuerkennen oder nicht Ließe sich nämlich ein Prinzip in das Gedankensystem der Prinzipien widerspruchslos einfügen, ließe sich, m. a. W., dieses Prinzip als ein wesensnotwendig gefordertes Korrelat zu den übrigen Prinzipien des dialektischen Systems und zu diesem System überhaupt erweisen, so wäre damit ein Kriterium der objektiven Gültigkeit dieses Prinzips gegeben.

Zunächst dürfte aber doch festgestellt werden, mit welchem Rechte hier das Gesamtsystem der Prinzipien für absolut richtig und unumstößlich gehalten wird. Etwa deshalb, weil es dies als System ist? Es wäre merkwürdig, diese stillschweigende Rechtfertigung des Systemgedankens bei Hartmann anzunehmen, der sich ja gerade in seiner Phänomenologie der Erkenntnis als der schärfste Feind aller willkürlichen Systemkonstruktionen erwiesen hat! Dieser Ausweg einer Schätzung des Systems „um des Systemgedankens willen" würde der Lösung gleichen, die der gesamte Neukantianismus dem Problem der objektiven Gültigkeit gibt, indem er auf die „transzendentale Apperzeption", die bei ihm soviel wie „Gesetzlichkeit als solche" bedeutet, hinweist. Aber mit dieser bloß formalen und ganz leeren Bestimmung kann unmöglich die objektive Richtigkeit der Prinzipien und Kategorien, die doch material so und so bestimmt sind, bewiesen werden. Die objektive Geltung der Prinzipien und außerdem der systematische Zusammenhang derselben untereinander sind eben noch lange keine Selbstverständlichkeit. Auch wenn alle Prinzipien und Kategorien in diesem System widerspruchslos miteinander zusammengeschlossen werden könnten, so wäre damit noch keineswegs ausgeschlossen, daß das System selbst „in der Luft" schwebe, d. h. unbegründet und unbewiesen wäre. Außerdem setzt die Widerspruchslosigkeit der Prinzipien, ihre Verträglichkeit miteinander innerhalb eines Systems schon die objektive Geltung des Widerspruchsgesetzes

voraus. Da nun dieses Gesetz selbst bei Hartmann schon die Voraussetzung des Kategoriensystems ist, mittels dessen durch Kontrollinstanz die objektive Gültigkeit der Prinzipien allein nachgewiesen werden kann, und wodurch sie allein ihres hypothetischen Charakters entkleidet werden können, so liegt hier auf seiten Hartmanns eine grobe Inkonsequenz vor. Im III. Kapitel dieser Arbeit wird sich zeigen, daß nur die Anerkennung der Evidenz als objektiven Wahrheitskriteriums den Ausweg aus diesem „dialektischen" Dilemma bringen kann.

Nach dem oben wiedergegebenen Schema sollten sich zwei oder mehrere Kategorien anläßlich der Erfassung eines transobjektiven Gegenstandes in ihrer objektiven Gültigkeit zu stützen vermögen, sodaß also das System die Priorität vor den einzelnen Kategorien habe. Hartmann merkt in seinem Aufsatz: „Systematische Methode" (a. a. O. S. 149) an, daß auch der Glaube der Rationalisten aller Zeiten insofern etwas Berechtigtes gehabt habe, als sie annahmen, daß die Kategorien wesensnotwendig miteinander zusammenhingen, und daß die eine Kategorie sich aus der anderen ableiten lasse. — Gewiß trifft u. E. diese Bestimmung bei den korrelativen Begriffen zu — daher der Name korrelativ —, aber außerdem kann unmöglich das Spezifikum der einen Kategorie aus dem der anderen Kategorie rational deduziert werden. Hier versagt jede dialektische Methode, und nur wenn man unbemerkt und unbewußt den „Rückschluß" oder das Evidenzprinzip anwendet, kommt man zu spezifisch neuen Kategorien. — Wenn wir, um ein Beispiel zu gebrauchen, die Kategorien oder Denkgesetze der Identität und der Kausalität nehmen wollen, die nach Hartmann mittels der projektiven Begriffsbildung und der dialektischen Methode sich gegenseitig ihre objektive Gültigkeit sichern sollen, so ist doch hier ganz unerklärlich, wie aus der Kategorie der Identität, die sich an die Bestimmung eines Objektes und einer diesem Objekt immanenten Relation hält, (A = A), in „dialektischer" Entwicklung und rationaler Deduktion die Kategorie der Kausalität gewonnen werden könnte, zu deren Wesen es gehört, die Sphäre eines Objektes zu transzendieren und es mit einem zweiten Objekte in eine innere Relation zu bringen (Ursache — Wirkung — Relation). Kant hat hier ohne Zweifel richtiger gesehen, wenn er z. B. die Kategorie der Kausalität gegenüber der Kategorie der Zeit, die nur ein äußeres

Gesetz der Sukzession von Geschehnissen sei, als eine Kategorie mit spezifisch neuem Inhalt erkannte, die um der objektiven Gültigkeit willen nicht aus der Kategorie der Zeit abgeleitet werden könnte, sondern zu diesem Zwecke einer Fundierung in einem transzendentalen, Allgemeingültigkeit und Objektivität verleihenden, überempirischen Subjekte bedürfte. In Wahrheit kann aber nur eine auf Grund einer ausgedehnteren Erfahrung einsetzende kritische Reflexion über die zufälligen und wesenhaften Verhältnisse dieser konkreten Erfahrung das Kausalitätsgesetz begründen. Wenn wir hier die Priorität der Anschauung zur Begründung der Wesensgesetze des Erkennens betonen, so zeigt das den Gegensatz zu Hartmanns verstecktem Rationalismus, den er gerade bekämpfen möchte. Die dialektische Methode involviert den letzteren trotz aller Vorbehalte unausweichlich.

Damit verliert nun gerade die rein ontologische Bestimmung des Bewußtseins ihren Sinn. Das Bewußtsein ist insofern mehr als ein rein seiendes Gebilde, als es die wesensnotwendige Verknüpfung von korrelativen Kategorien einsieht, als es ein logisches und „einsichtiges" Bedürfnis hat, über seine statisch-reale Sphäre in dynamischem Prozesse zur Erfassung transobjektiver Gegenstände hinauszugehen (siehe die oben angeführten Beispiele aus der Paläontologie und Astronomie), insofern, als der eigenartige Charakter des Wissens, des Bewußtseins rein ontologisch nicht erklärt werden kann. Von der Ontologie des Bewußtseins ist die Erkenntnisproblematik, die Frage nach der Möglichkeit des Erfassens ansichseiender Gegenstände jedenfalls nicht zu lösen. Wie sie zu lösen sein wird, dazu mag der dritte Teil dieser Arbeit wenigstens die Richtung weisen.

§ 7. Die methodische Rechtfertigung der negativen Begriffe.

Die projektive Begriffsbildung ist nach Hartmann, wie wir oben sahen, aus sich heraus nicht imstande, den transobjektiven Gegenstand in seiner positiven Bestimmtheit zu erfassen. Obschon der Gegenstand allerdings mit der Zahl und Mannigfaltigkeit der Projektionslinien in seiner positiven Erkanntheit zunimmt, bleibt er doch im großen und ganzen negativ, und es entsteht somit das Problem, mit welchem Rechte das menschliche Denken diesen Gegenstand, den es nur negativ fassen kann,

als positiven Gegenstand zu werten vermag. — Doch ist es nicht schwer, einen Gegenstand, den man im Erkennen intendiert oder meint, wegen Mangels an positiven Merkmalen negativ zu umreißen und ihn dadurch zu bestimmen. Wo man nicht sagen kann, was ein Gegenstand ist, da kann man wenigstens sagen, was er nicht ist. In diesem synthetischen Bestimmen oder Beurteilen eines Gegenstandes richtet sich nach Hartmann das Denken immer nach der Formel: Das Nichtsein ist, oder A ist nonA, was einer Aufhebung des Satzes vom Widerspruche gleichkäme. Dadurch, daß das Denken über seine Sphäre hinausginge, und dort einen transobjektiven Gegenstand zu bestimmen versuchte, müßte es seine Zuflucht bei rein negativen Begriffen suchen. Damit fiele ein jeder Idealismus und Rationalismus, für den die Grenzen der Rationalität und des Erkennens zusammenfielen, einem unlösbaren Dilemma anheim, nämlich wie das Nichtsein zugleich das Sein sein könnte. Nur dadurch schwände dieser Widerspruch, daß man eine Realität anerkenne, die vom Erkanntsein bezw. Unerkanntsein völlig unabhängig dastehe. Dann würde eben das Negative die Bedeutung eines Positiven dadurch erlangen, daß bei der projektiven Begriffsbildung die Realität der negativen Gegenglieder um nichts geringer wäre als die Realität der positiv erkannten Endglieder. Ein negativ erkanntes Prädikat ist genau so ein ontologisches Prädikat wie ein positiv erkanntes, und darum können beide gleichmäßig auf ein seiendes Subjekt angewandt werden.

Hartmann behauptet also, daß alles außerhalb der Bewußtseinssphäre Liegende, also alles das, was nicht unmittelbar dem Bewußtsein gegeben ist, nur durch Negationen erfaßt werden könnte. Doch ist u. E. diese Region nicht allein durch Negationen faßbar, steht doch diese transzendente Sphäre gemäß dem Kausalprinzip, das als evidentes Gesetz bezeichnet werden muß, mit den Inhalten der Bewußtseinswelt in ganz bestimmten Beziehungen und kann demgemäß als Korrelat zu diesen Bewußtseinsinhalten positiv bestimmt werden. Gewiß dürfen und müssen hierbei Negationen herangezogen werden, um einen schon positiv gegebenen Gegenstand noch schärfer zu umreißen. Aber auch wenn diese Negationen allein auf den realen Gegenstand angewandt würden, so würde auch im Idealismus dieses nicht eine Aufhebung des Widerspruchsprinzips bedeuten. Die Formel für eine solche Erkenntnis lautet doch nicht: A ist nonA.

sondern: A ist nonB, nonC, nonD, usw., A ist nicht ein anderes als es selbst. In jedem synthetisch negativen Urteil sind Subjekt und Prädikat immer verschieden — mit welchem Rechte würde dieses Urteil sonst ein synthetisches genannt? —, sodaß eine Verletzung des Widerspruchsprinzips niemals in Frage kommen kann. Die Negation im synthetischen Urteile bedeutet nur eine gewisse Abwehr bestimmter Prädikate von einem Subjekt, ganz gleich darum, ob diese Prädikate oder auch dieses Subjekt realiter bestehen oder nicht. Eine Ueberwindung des Idealismus und Rationalismus und einen Beweis für die kritische Ontologie, insbesondere für die Ontologie des Bewußtseins ergibt sich aus diesen Argumenten Hartmanns nicht.

§ 8. Ontologie und Irrationalität, Ontologie und Logik des Seins.

Da nach Hartmann das Erkennen oder auch der erkannte Gegenstand immer die Bezogenheit auf ein Unerkennbares an sich hat, die ratio also immer den Charakter des Unabgeschlossenen und des projektiv über die Sphäre der ratio Hinausweisenden hat, so ist das ihm ein Beweis, daß die ratio in das umfassendere Sein eingebettet ist, und daß die ratio selbst endgültig nur von diesen irrationalen Seinsstrukturen getragen und geformt wird. Allzu leicht verleite den denkenden Menschen der Evidenzcharakter oder die Klarheit und Deutlichkeit der ratio dazu, die rationale Sphäre für abgeschlossen und ontologisch unabhängig zu halten, ja die ratio als die höhere Form des Bewußten über das unbewußte Sein zu stellen. Wie den Astronomen, der die Erde zum Mittelpunkt des Weltgeschehens gemacht hat, erst die nicht in seinem Weltbilde aufgehenden Phänomene des Himmels aus seiner engen Blickstellung herauszureißen vermochten, so befreiten den Philosophen auch erst die „nicht in seinem verkürzten System aufgehenden Seinsprobleme" von seinem Wahn, der ratio eine Eigengesetzlichkeit und Seinsunabhängigkeit zuzuerkennen. In Wahrheit sei die ratio nur ein enger Ausschnitt des Seins, nur der Innenaspekt zum irrationalen Außenaspekt. Die eigenen Strukturen und Kategorien der ratio seien dieser selbst zum großen Teile unbekannt und andererseits auch große Bestandteile des konkreten Gegenstandes, der mittels dieser Kategorien erkannt würde. Der ratio selber bleibe nur eine mittlere

Schicht zwischen den abstrakten Kategorien und dem konkreten Gegenstand erfaßbar. Die über die endliche Sphäre der ratio hinausliegenden Gegenstände können nur nach Analogie der bekannten Größen und Erscheinungen erfaßt werden. Daß z. B. die ratio nur das Endliche und nicht das Unendliche positiv fassen kann, ist eben aus der Tatsache zu erklären, daß die ratio (immer in rein ontologischer Funktion von Hartmann gesehen!) nicht den ganzen Bereich des Seins umspannt. Wohl mag es angehen, ein System von einem Sein und dessen Beziehungen untereinander anzustreben, in dem also ein Maximum an Sein innerhalb des Bewußtseins reflektiert werden soll, aber man soll sich dabei immer vor Augen halten, daß der Systembegriff und die systematische Vollendung einer rationalen Konzeption niemals aus der ratio selbst entnommen sein dürfen, sondern daß eine Vollendung eines Systems immer erst jenseits der ratio gedacht werden kann.

Das System mag als ein ontologisches System jenseits der ratio bestehen, deshalb darf aber der menschliche Geist nicht vor seinem Denken und vor Behandlung der naturgegebenen Phänomene und Theorien eine systematische Vollendung vortäuschen. Ein System, insofern es die Aufgabe erfüllen soll, die Wirklichkeit zu repräsentieren, darf erst nach der Phänomenologie der Erkenntnis entstehen. Denn Phänomene und Probleme sind der ratio gegeben, und zwar deshalb, weil die ratio nur ein Teil eines übergreifenden Ganzen ist.

Wenn bei Hartmann der ratio ein jeder besonderer ontologisch unabhängiger Bewußtseinscharakter abzusprechen ist, da ja derselbe auch „eine Art Seinswert ist, denn auch Bewußtsein ist eine Art des Seienden", so haben wir diese Anschauung schon oben gewürdigt. Demnach läßt sich die ratio nicht zum bloßen Innenaspekt eines irrationalen ontologischen Zusammenhanges degradieren, der nur einen begrenzten Ausschnitt aus dem Sein bilde und daher auch nur einen begrenzten Ausschnitt fassen könne, eine von Hartmann sog. mittlere Schicht zwischen abstrakten Kategorien und konkretem Gegenstand. Denn dieser ratio ist es eigentümlich, Gesetze zu erfassen und rationaliter zu durchdenken, die für alles wirkliche, ja sogar für alles mögliche Sein gelten! Die Irrationalität der Prinzipien ist dahi zu begrenzen, daß die Prinzipien der Erkenntnisgebilde einerseits und der Seinsgebilde andererseits sich nur ihrem D a s e i n,

aber nicht ihrem Sosein nach unterscheiden. Da Hartmann in seiner Ontologie vornehmlich das Moment des Daseins beachtet hat, wie wir oben schon nachweisen konnten, so ist ihm diese Einseitigkeit auch hier zu einem verhängnisvollen Fehler geworden: weil die Kategorien der Erkenntnis- sowohl wie der Seinssphäre zwei verschiedenen ontologischen Gebieten angehören, weil sie also m. a. W. ihrem Dasein nach verschieden sind, darum vermag nach Hartmanns Ansicht die ratio nicht das transobjektive Sein zu erfassen. — Doch es kommt gerade auf das Sosein, auf das Wesen der Prinzipien an, wenn es sich um die Erklärung der Erkenntnistatsache und ihrer Rationalität handelt. Denn ist eine Erkenntniskategorie durch den Sinn ihrer Relate für das menschliche Begreifen einsichtig und evident, so ist sie damit auch zugleich eine Seinskategorie, ganz gleich darum, ob sie überhaupt ihre Verwirklichung erfahren hat. Wenn wir also bedenken, daß wir auf diese Weise die Rationalität der Prinzipien weiter fassen können als Hartmann, so ergibt sich damit doch ein relativ großer Kreis einer sog. mittleren rationalen Schicht. — Darum vermag z. B. beim Kausalprinzip die ratio nicht nur eine mittlere Schicht, sondern die ganze „unendliche Reihe" dieses Prinzips zu erfassen. Das soll heißen, daß die ratio mit dieser Erkenntnis des Kausalitätsgesetzes ein Prinzip erfassen kann, das nicht nur ihre eigene Sphäre angeht, die mitten zwischen abstrakten Prinzipien und konkretem Gegenstand liegen soll, sondern das das gesamte, ideale wie reale Sein betrifft. Mittels dieser evidenten Erkenntnis vermögen wir ein Gesetz des gesamten Seins zu erfassen, denn die evidente Erkenntnis kann nicht auf die ontologisch beschränkte Sphäre des Subjektes eingeengt werden, sondern ihr Wesen besteht gerade darin, Gegenstände des transobjektiven Gebietes dem Erkenntnissubjekt zu nähern. Auch ist es bei der Kausalrelation nicht wesentlich, daß der „kontinuierliche Nexus", der in der Wirklichkeit besteht, in der Erkenntnis des Kausalgesetzes mitenthalten ist. Der „real durchgehende Faden der Verursachung" ist für die Kausalrelation nicht notwendig. Ihr gegenüber ist eine willkürliche Verendlichung von seiten des menschlichen Verstandes wohl angebracht, und im gnoseologischen Interesse geboten, da für die rationale Erkenntnis der Wirklichkeit, die hier von Hartmann für unmöglich und unzulänglich erklärt wird, es hauptsächlich auf die Kausalrela-

tion, d. h. auf die „Setzensrelation des Einen durch das Andere“ ankommt, ganz gleichgültig darum, ob nun diese Setzung im gesamten Weltgeschehen kontinuierlich oder in Abständen vor sich geht. Die letztere Erkenntnis wäre angesichts der eigentlichen Kausalerkenntnis sehr bedeutungslos.

Obschon man Hartmann darin zustimmen kann, daß das Sein, und zwar in erster und grundlegender Weise das reale Sein, das Objekt der Erkenntnis bildet, so dürfte ihn dieser ontologische Gesichtspunkt doch nicht dazu verleiten, die Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit des erkennenden Subjektes und der menschlichen ratio dadurch zu verkennen, daß er das Subjekt zu einem reinen „Modus des Seins“ degradiert. Gewiß soll das Sein den letzten konstitutiven Wert für das Erkennen abgeben, und nicht ein überempirisches, transzendentales Subjekt, ein intellectus infinitus (dessen Rechtfertigung auch innerhalb eines kritischen Realismus sich aus anderen als aus den idealistischen Gedankengängen ergeben kann, die nur auf eine Verteidigung der idealistischen Erkenntnisauffassung zielen). Dennoch aber gehört zu jeder Erkenntnis ein intellectus, der mehr ist als ein bloßer „Modus des Seins“. Es soll unsere Aufgabe im dritten Teile dieser Arbeit sein, aus diesem Eigencharakter der Erkenntnis heraus zu zeigen, daß sie auch das transobjektive Sein rational durchdringen kann. Wir halten es nicht für richtig, mit Hartmann zwischen einer Logik des Denkens und einer Logik des Seins zu unterscheiden, und so die Kluft der Irrationalität zwischen Subjekt und Objekt zu erweitern. Denn die im Sosein des realen Gegenständlichen wurzelnden Relationen und Wesensgesetze begründen auch die eigentlich logischen Gesetze, und sie gelten immer und überall im realen Sein, ganz gleich, wo und wann sie realisiert worden sind. Denn dieses Moment der Realisierung ist für ihre Konstituierung, für die doch nur der Sinngehalt und das Sosein ihrer Relate in Frage kommt, vollkommen belanglos. Nur insofern dürfte man von irrationalen Seinsgesetzen reden, die nicht zugleich in der Erkenntnissphäre gelten sollen, als diese Gesetze im „Realen“, in dem Moment des Daseins wurzeln, und die Entstehens- und Vergehensverhältnisse des Seins wiedergeben. Nur insofern gibt es eine eigene Logik des Seins, obschon hier der Name Logik besser vermieden würde, da das Sein hier nicht unter logischem Gesichtspunkte beurteilt wird. So ist das Erkennen imstande, auch aus dem transobjek-

tiven Sein die logische Struktur herauszulesen, womit sich der ontologische Gesichtspunkt Hartmanns bei der Abschätzung und Beurteilung der menschlichen ratio als vollkommen unzulänglich erweist.

B. Der Entwurf einer Erkenntnislehre auf Grund der kritischen Ontologie.

§ 1. „Die Bestimmung des Subjektes durch das Objekt."

Die Ontologie ist für Hartmann das kritische Minimum an Metaphysik, welches das Erkenntnisproblem fordert. Die Ontologie kann im Phänomen der Erkenntnis nur sehr schwer verfehlt werden, da das Erkennen nach Hartmann wesensmäßig auf das Sein hinweist. Wenn man diesen Charakter des Erkennens übersieht, wird man leicht dazu kommen, ein unberechtigtes „Plus" an Metaphysik zugunsten eines höheren Standpunktes anzunehmen. Nachdem wir also eine Ontologie, soweit wir sie überhaupt erfassen konnten, gewonnen haben, müssen wir nun umgekehrt daran gehen, vom Boden einer solchen Ontologie eine Erkenntnistheorie in ihren Hauptzügen zu umreißen. Subjekt und Objekt sollen in ihrer ontologischen Funktion näher bestimmt werden. Zunächst soll die Bestimmung des Subjektes durch das Objekt einer näheren Untersuchung unterzogen werden.

Schon oben hatte Hartmann nachgewiesen, daß die Funktion des Subjektes nicht, wie es der Idealismus aller Richtungen will, auf das bloße Erkennen eingeengt werden dürfe, sondern daß das Subjekt zugleich ein fühlendes, wollendes und handelndes ist, damit zeigend, daß es als Träger dieser verschiedenen Funktionen ein reales, ansichseiendes Subjekt ist, welches nicht in der Erkenntnisrelation als unselbständiges Glied aufgehen kann. Aber andererseits wird ja gerade durch die Selbständigkeit des Subjektes die Grundaporie der Erkenntnis geschaffen, wie denn von seiten dieses realen Subjektes ein Erfassen des Objektes, das ebenso wie das Subjekt real ist und ebenfalls nicht in der Erkenntnisrelation als unselbständiges Glied aufgeht, möglich sei. Aber gerade diesen Realitätscharakter der beiden Glieder Subjekt und Objekt nimmt Hartmann zum Anlaß, um von hier aus die Lösung dieser Aporie anzubahnen. Denn dadurch, daß beide Glieder real sind, stehen sie miteinander in Seinsverwandtschaft.

sind sie ihrem Sein nach homogen, und insofern läßt sich zwischen beiden eine Verbindung, wie sie in der Erkenntnis vorliegt, als möglich denken. Subjekt und Objekt brauchen nach Hartmann nicht mehr hinterher durch besondere Anstrengungen eine Annäherung zu vollziehen, da sie schon in der übergeordneten Seinssphäre liegen, in der sie beide ursprünglich verknüpft sind. Dann versteht man auch, wie eine Einwirkung des Objektes auf das Subjekt möglich ist, da ja beide in ihrer Ontologie gleichartig sind. „Wo alles in Relationen steht und durcheinander bedingt und bestimmt ist, da wäre es unverständlich, wenn gerade das Subjekt in das Geflecht dieser Relationen nicht einbezogen und nicht durch anderes Seiendes bestimmt sein sollte" (S. 311.). Eine Determination des Subjektes durch das Objekt ist also nach Hartmann schon durch den allgemeinen Gedanken garantiert, daß Subjekt und Objekt infolge ihrer homogenen Seinsnatur überhaupt in Relationen zueinander stehen. Allerdings scheut sich Hartmann, diese Determination des Subjektes durch das Objekt näherhin als eine kausale zu bezeichnen, da die letztere nur auf raumzeitliches Geschehen angewandt werden könne, das Erkennen selbst aber kein raumzeitliches Geschehen sei. Die Determination des Subjektes durch das Objekt sei in Analogie zu finalen und logisch-mathematischen Verhältnissen lediglich „transkausal". Eine bestimmtere und rationalere Fassung dieses Verhältnisses sei nicht möglich, aber auch nicht notwendig, da das dem Subjekt und Objekt homogene Sein als Bedingung dafür, daß eine Determination des Subjektes durch das Objekt erfolgen könne, vollkommen genüge.

Wenn hier nun von Hartmann ein für Subjekt und Objekt homogenes Sein als des Rätsels große Lösung angegeben wird, so fragen wir dagegen: Welches Sein soll denn hier gemeint sein, wenn es sich um die dem Subjekt und Objekt gleicherweise homogene und übergeordnete Seinssphäre handelt? Ist es reales Sein, also Dasein und Sosein in einem Sein, oder das allgemeine Sein? Denn dieses wird von Hartmann ja ausdrücklich als ein besonderer Erkenntnisgegenstand bezeichnet und dem realen Sein als ein völlig von ihm Verschiedenes gegenübergestellt. Käme darum dementsprechend auch dem Subjekt der Charakter des allgemeinen (idealen) Seins zu? Oder der Charakter des realen Seins? — Dieses wäre von Hartmann zuerst klarzustellen und zu entscheiden gewesen. Aber bei ihm mangelt es gerade

hier an einem klaren und deutlichen Seinsbegriff. Denn im Sein sind zwei Momente zu unterscheiden: das Sosein und das Dasein, und infolgedessen stellen wir Hartmann vor die folgende Alternative, die sich aus dieser realen Unterscheidung des Seins unumgänglich ergibt (da das Sein, in seinem allgemeinen Sinn genommen, keine feste Bedeutung ergibt, da das Sein entweder Sosein oder Dasein ist): Handelt es sich bei Hartmann um die Gemeinsamkeit des Subjektes und Objektes bezgl. des Daseins, so ist der Gedanke des Daseins gänzlich unfähig, die Erkenntnisrelation zu erklären und besonders ihre Grundaporie zu lösen. Denn wenn auch Subjekt und Objekt als ansichseiende Gegenstände existieren, so besteht dennoch die große Schwierigkeit, zu erklären, wie eine dynamische Relation (und nicht nur eine statische, wie Gleichheit, Aehnlichkeit, Verschiedenheit usw., denn diese kann ja zwischen den heterogensten Dingen bestehen!) zwischen Subjekt und Objekt möglich ist, da ja jetzt beide, sowohl Subjekt wie Objekt, gerade durch ihre Realität davor geschützt sind, daß sie im Erkenntnisprozeß ihre Grenzen verwischen und ihre Insichgeschlossenheit verlieren! Erklärt ist hierdurch nur, daß eine Determination von seiten des Subjektes auf das Objekt erfolgen kann, doch ist mit diesem Gesichtspunkt das eigentliche Erkenntnisproblem noch nicht gelöst. Denn dieses besteht in der Frage: Wie ist ein richtiges Erfassen eines bestimmt gearteten und beschaffenen Ansichseienden von seiten des erkennenden Subjektes möglich? Damit wird die Frage von dem Sosein des Subjektgebildes und des Objektes akut. Das Erkennen und seine Funktionen im Subjekt können aber nun unmöglich aus dessen Seinscharakter abgeleitet werden. Dafür ist das Erkennen im Bewußtsein des erkennenden Subjektes ein viel zu kompliziertes Gebilde. Ihm ist wesentlich eine Einsicht, eine Rationalität auf Grund des Satzes von Grund und Folge, ferner das eigenartige Wissen um Bestimmtheiten eines außer seiner Sphäre liegenden Objektes; und dieses Wissen ist etwas ganz anderes als ein einfaches Sein und läßt sich auch nicht aus Seinsrelationen herleiten. Z. B. die Einteilung der Wirklichkeit nach den 10 Kategorien oder die Wahl eines besonderen Gesichtpunktes bei einzelnen Erkenntnissen lassen sich nicht aus Seinscharakteren erklären. Damit taucht hier ein anderes Erkenntnisproblem und damit auch eine andere Lösungsrichtung auf, die die Heterogenität der beiden Sphären der Er-

kenntnis berücksichtigt und in spezielleren Untersuchungen die Adäquatheit zwischen Erkenntnisgebilde und Objekt und ihre Möglichkeit erforscht. Wie sollte es z. B. bei einer einseitigen „Bestimmung des Subjektes durch das Objekt" möglich sein, daß das Subjekt das Bewußtsein davon hat, daß hier ein Objekt der Grund dieses Bewußtseinsinhaltes ist, m. a. W.: wie sollte dieses Subjekt dieses Objekt bewußtsein haben? —

Aber auch die Soseinsgleichheit von Subjekt und Objekt kann Hartmann nicht gemeint haben, denn diese steht ja gerade bei der Erkenntnisrelation in Frage; d. h. die bestimmte Soseinsgleichheit zwischen diesem bestimmten Erkenntnisgebilde und seinem entsprechenden Objekte. Denn aus dem Gedanken, daß Subjekt sowohl wie Objekt ontologische Gebilde sind, folgt noch nicht, daß sie zwei Gebilde von gleichem Sosein sind, und erst recht nicht, daß dieses bestimmte Erkenntnisgebilde und dieses bestimmte Objekt von gleichem Sosein sind. Auf die Gleichheit des beiderseitigen Soseins kommt es aber doch in der Erkenntnis gerade an!

Auf den Mangel an genauerer Präzisierung der ontologischen Determination des Subjektes durch das Objekt ist es auch zurückzuführen, daß Hartmann den kausalen Charakter dieser Determination leugnet. Doch ist die kausale Determination von der Erkenntnisrelation nicht zu trennen. Wenigstens läßt sich nichts Stichhaltiges dagegen einwenden, daß die Kausalität an der Erkenntnis mitbeteiligt sei. Wenn Hartmann zur Verteidigung anführt, daß das Erkenntnisgebilde kein räumlicher und — „wenn man vom psychologischen Prozeß absieht, —" auch kein zeitlicher Prozeß ist, so kann er selbstverständlich auch nicht Wirkung eines raumzeitlichen Prozesses sein. Doch müssen wir zu bedenken geben, daß der Erkenntnisprozeß und das Erkenntnisgebilde in einem bestimmten zeitlichen Augenblick eintritt und Dasein erhält, daß aber überall da, wo es sich um die Entstehung eines neuen Daseins handelt, auch eine Kausalrelation als Grund dieses neuen Daseins vorhanden sein muß. Bei der Mathematik, die Hartmann zur besseren Veranschaulichung der spezifischen Relation zwischen Subjekt und Objekt als Beispiel heranzieht, handelt es sich nicht um eine Daseinsabhängigkeit, um eine reale Verursachung, sondern nur um eine Soseinsabhängigkeit gemäß dem Satze von Grund und Folge. Dagegen darf man eben bei der Erkenntnis nicht vom realen psychologischen

Prozeß, also nicht von dem Daseinsmoment absehen; eine solche abstrakte Erkenntnis, die nur das reine Soseinsverhältnis von Subjekt und Objekt berücksichtigt, ist wohl aus methodischen Gründen zweckmäßig und erlaubt, darf aber dennoch nicht dazu verleiten, die Psychologie und Realität des Erkenntnisprozesses zu negieren.

§ 2. „Das Erfassen des Objektes durch das Subjekt".

In der Phänomenologie der Erkenntnis hatte sich die Aporie herausgestellt, daß das Subjekt ein transzendentes Objekt erfassen soll und doch nicht über seine eigene Bewußtseinssphäre gemäß dem Satze des Bewußtseins herauskommen kann. Nun soll der Begriff der ontologischen Repräsentation, d. h. der Repräsentation der transzendenten Objekte in und durch die immanenten Gebilde des Bewußtseins dieser Antimonie die Lösung bringen können. Das Erfassen wird damit eben ein mittelbares, und der erfaßte Gegenstand nur ein intendierter und gemeinter Gegenstand. Die Repräsentation ist ja ihrem übergeordneten Gattungsbegriff nach eine Relation, und alle diese Relationen, wie sie uns das Erkenntnisphänomen zwischen Subjekt und Objekt zeigt, sind schon durch das dem Subjekt und Objekt gleicher Weise homogene Sein bedingt, d. h. sie sind ontologische Relationen. Dadurch, daß Subjekt sowohl wie Objekt gleichseiende Gebilde sind, steht keines von beiden ontologisch isoliert da, sondern das Objekt spiegelt sich gleichsam im Subjekt, und das Subjekt ist fähig, die Strukturen des Objektes irgendwie zu repräsentieren. Allerdings ist sich Hartmann dabei doch bewußt, daß mit dem Begriff der bloßen ontologischen Repräsentation das komplexe und schwierige Verhältnis von Erkenntnisbild und Erkenntnisobjekt nicht gedeutet werden kann, wenn er schreibt: „Das Charakteristische an diesem komplexen Verhältnis ist aber, daß das erkennende Bewußtsein um die Transzendenz des Repräsentierten w e i ß und es ganz unmittelbar (?) als ein von ihm unabhängiges Ansichseiendes auffaßt, d. h. als das, was es ontologisch ist" (S. 317). Das Spezifische der mikrokosmischen Innenwelt des Bewußtseins sei gegenüber seinen ontologischen Beziehungen zum Objekt durchaus ein N o v u m und setze ein Prinzip eigener Art voraus. Dennoch aber möchte Hartmann nicht auf diese ontologische Bestimmung des Subjektes verzichten, da dieses ontologische Grundverhältnis schon eine niedere und weniger kom-

plexe Stufe der Reaktivität des Subjektes und somit eine Bedingung für das höhere und komplexere Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt sei, wie es durch das spezifische Novum des Bewußtseins gegeben sei. Die ontologische Lösung der Grundaporie der Erkenntnis ergibt sich nach Hartmann leichter und ungezwungener als die eigentliche Behandlung der Probleme des Bewußtseins, die nach seiner Ansicht am Ende in irrationale Tiefen führen. Doch wenn alle Subjekte und Objekte als Seinsgebilde betrachtet werden, so stehen sie alle in durchgehender wechselseitiger Beziehung, d. h. sie bedingen und beeinflussen sich gegenseitig. Hartmann scheut sich allerdings aus skeptischen Bedenken, dieses Bedingungsverhältnis der einzelnen Seinsgebilde durcheinander dahin näher zu spezifizieren, ob es auf direkter Wechselbestimmung beruht, wie im mechanischen System der bewegten Massen im Weltraum oder auf der Gemeinsamkeit identischer Grundbedingungen, wie in Leibniz' System der Monaden. Dabei soll das Bewußtsein infolge seines komplexeren Charakters und seiner größeren und ferneren Reaktionsfähigkeit — (woher aber diese größere Komplexheit und Reaktionsfähigkeit anders als aus dem eigenartigen Wissenscharakter des Bewußtseins, das nicht auf ontologische Sachverhalte zurückgeführt werden kann?!) — der Reflexionspunkt des Seins κατ' ἐξοχήν sein. Es ist aber sofort klar, daß bei dieser allgemeinen ontologischen Bestimmung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses notwendig die Frage unentschieden bleibt, ob auf Seiten des Subjektes oder des Objektes der bestimmende und formende Charakter dieses Verhältnisses liegt. Nach der Entscheidung in dieser Frage trennt sich die Erkenntnistheorie in eine idealistische und realistische Richtung, welche dieses Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt vom Subjekt bezw. vom Objekt aus bestimmen. Eine Entscheidung in der Frage: ob Idealismus oder Realismus, muß aber jede Erkenntnistheorie bringen, doch die Hartmannsche Lösung der wechselseitigen Repräsentiertheit von Subjekt und Objekt ist für die Lösung dieses Problems völlig unzureichend. —

Die nicht hinreichend kritische Einstellung von Hartmann zeigt sich darin, wie er die allgemeine Bedingtheit und Repräsentiertheit aller Dinge durcheinander behauptet. Zunächst ist es, kritisch gesehen, zum mindesten unrichtig, die Repräsentation mit der Kausalrelation und der Wechselbedingtheit in innere Verbindung zu bringen. Das Wesen der Repräsentation besteht doch

darin, daß ein Ding in seiner Struktur einem anderen Dinge gleicht und es darum repräsentieren kann (statische Relation!); woher diese Gleichheit aber kommt, ob durch Kausalität oder zufällig hervorgerufen, ist eine zweite Frage (Kausalität = dynamische Relation). Woher weiß Hartmann ferner, daß alle Dinge in kausaler Relation zueinander stehen? Sein Satz: „Daß jedes seiende Gebilde das ganze System irgendwie repräsentiert" (S. 318), enthält ein Maximum an Metaphysik, ebenso wie Leibniz' Lehre von den Monaden und ihren inneren, auf prästabilierter Harmonie beruhenden Uebereinstimmungen ein Maximum an metaphysischer Annahme bedeutet. — Daß außerdem das Erkennen nicht einfach nur als Reflexionspunkt des übrigen Seins hingestellt werden kann, wenn dies auch nicht direkt falsch ist, ist schon früher mit Hinweis auf die eigenartige Natur des Bewußtseins dargetan worden. In dieser früher dargelegten Auffassung kommt uns auch ein Satz N. Hartmanns zu Hilfe, wenn er auf S. 264 schreibt: „Das Charakteristische an diesem komplexen Verhältnis ist aber, daß das erkennende Bewußtsein um die Transzendenz des Repräsentierten weiß . . .". Dieses Wissen ist kein unmittelbares Wissen, sondern bedeutet eine Tat des menschlichen Denkens, und dieses kann niemals als ein Reflexionspunkt des Seins hingestellt werden. Auch in dem Satze, daß das Bewußtsein ein Novum bilde, das durch die übrigen Seinsrelationen nicht erklärt werden könne, macht sich Hartmann diese Auffassung zu eigen. Aber das zeigt zugleich, wie wenig Hartmann mit den rein ontologischen Bestimmungen für die Erkenntnisproblematik erreicht hat. Er versucht allerdings, den Gedanken des Bewußtseins als eines Reflexionspunktes des Seins dadurch zu retten, daß er ein Kontinuum eines ontologischen Zusammenhanges annimmt; m. a. W., genau so wie das übrige Sein sich wechselseitig bedinge und repräsentiere, so sei auch das Bewußtsein in diesem Bedingungszusammenhang einbezogen, sei also auch ein Repräsentationspunkt des Seins.

Wenn man nun Hartmann auch zugeben kann, daß dieses Stufenreich der Reaktionssysteme des Seienden von mechanischer Reaktion bis zur Bewußtseinsreaktion einen eindeutigen Sinn hätte, wobei dann die niederen Stufen allemal die Bedingungen der höheren Stufen wären, so ist damit das erkenntnistheoretische Problem, ob trotz dieses durchgehenden Kontinuums von mechanischen bis zu den seelischen Reaktionssystemen das Be-

wußtsein seine Funktionsgesetze nicht vom Objekte durch Reaktion erhält, sondern durchaus eigene besitzt, nicht gelöst, zumal wir früher sahen, daß das Bewußtsein nicht als ein rein ontologisches Gebilde gefaßt werden kann. Man muß überhaupt fragen, was hier ein Kontinuum bedeuten soll, da doch mit jedem weiteren Reaktionssystem in dieser Stufenleiter etwas Neues und Spezifisches eintritt, eine ganz andere Art der Reaktion, sodaß ein Kontinuum im Grunde ein widersinniger Gedanke ist; auch besteht kein Kontinuum in ontologischer Beziehung für den kritischen Erkenntnistheoretiker, da die ontologische Bedingtheit dieser Reaktionen vorläufig noch im Zweifel steht. Gerade weil sich hier eine große Heterogenität zwischen Subjekt und Objekt auftut, erwächst hier für eine kritische Erkenntnistheorie ein wichtiges und unübersehbares Problem, das nach der Gesetzlichkeit des Bewußtseins sowohl wie des Gegenstandes forscht und dementsprechend nach der Möglichkeit ihrer Adäquation. Hartmann sieht wohl einen Teil dieses Problems, wenn er von dem Novum des Bewußtseinprinzips spricht, aber von seinem Gesichtspunkt der formalen Ontologie vermag er dieses Problem nicht zu lösen.

Wir sahen oben, daß die überstandpunktliche Lösung Hartmanns, die durch den allgemeinen Begriff der ontologischen Repräsentation das Erfassen eines transzendenten Objektes durch das Subjekt, das bei diesem Erfassen dennoch in seiner immanenten Sphäre bleibt, erklären wollte, einer Entscheidung in der Frage: Idealismus oder Realismus?, auswich. Denn aus dieser allgemeinen Lösung ist nicht zu ersehen, ob das Objekt das Subjekt in der Erkenntnisrelation bestimmt oder umgekehrt. Und doch sagt Hartmann in seiner Phänomenologie der Erkenntnis, daß die Erkenntnisrelation wohl eine zweiseitige, aber eine nicht umgekehrte Relation bilde, daß Subjekt und Objekt nicht miteinander vertauschbar seien, ja daß das Objekt bei dem Hinausgehen über seine Sphäre das Uebergewicht über das Subjekt und dessen Transzendieren habe, und somit in der Erkenntnisrelation das Objekt allein das Bestimmende, das Subjekt aber das Bestimmte sei. Somit hat Hartmann durch den Begriff der ontologischen Repräsentation, wodurch das Problem: Idealismus oder Realismus nicht entschieden wird, seiner eigenen Phänomenologie der Erkenntnis nicht eine adäquate Lösung gegeben. Die Ontologie hat nicht nur die Grundaporie

der Erkenntnis: das Hinausgreifen des Subjektes sowohl wie des Objektes über die eigene Sphäre, zu lösen, wobei schon, wie wir oben sahen, diese Aufgabe der Ontologie nicht adäquat war, sondern sie hat ebenfalls d a s Phänomen der Erkenntnis, daß in der Erkenntnisrelation das O b j e k t das Bestimmende und das Subjekt das Bestimmte ist, zu erklären. Es ist nicht Zufall, sondern im Wesen der Ontologie (im Sinne Hartmanns) begründet, daß die letztere d i e s e s Phänomen der Erkenntnis nicht mehr zu rechtfertigen vermag. Denn das vermag nicht eine überstandpunktliche Ontologie, sondern allein der Standpunkt des wissenschaftlichen kritischen Realismus.

§ 3. Immanente und transzendente Apriorität in ihrem Verhältnis zur Ontologie.

Nachdem von Hartmann festgestellt worden ist, daß die Möglichkeit eines Erfassens des Objektes durch das Subjekt nur auf ontologischer Basis möglich ist, müssen auch die apriorischen Gesetze dieser wechselseitigen Repräsentation im Sein des Subjektes bezw. des Objektes verankert werden. Denn daß die Repräsentation nicht willkürlich und ungebunden vor sich geht, wie es der radikale Idealismus will, lehrt wiederum das Phänomen der Erkenntnis, welches eine subjektive Uebereinstimmung der menschlichen Erkenntnisse, eine Verständigung zwischen Mensch und Mensch über ein und denselben seienden Sachverhalt als möglich und tatsächlich erweist. Schon die platonische Philosophie hat das Problem der Verständigung, der „Homologie", in der Kunst des dialektischen Verfahrens herausgearbeitet. Darum beruhen also nach Hartmann diese Erkenntnisphänomene auf einer durchgehenden Identität der Erkenntniskategorien, und zwar vorerst auf einer intersubjektiven Identität der Erkenntniskategorien, die infolge ihrer Identität eine Verständigung mehrerer Menschen über denselben Gegenstand ermöglichen. Trotzdem sind diese intersubjektiven Erkenntnisgesetze nicht in erster Linie erkannte Gesetze, sondern nur die zum großen Teil irrationalen und unerkannten Bedingungen der apriorischen intersubjektiven Erkenntnis. „Erkenntnisgesetze bestehen u n a b h ä n g i g davon, ob und inwieweit sie erkannt werden. Sie gehören dem Sein der Erkenntnis an und sind insofern seiende Gesetze" (S. 329). Dies betont Hartmann gegenüber dem Ratio-

nalismus und Idealismus (Descartes), der die Bedingungen der apriorischen Erkenntnis selbst für apriorische Erkenntnis hält. Ebenso scheut sich Hartmann, diese ontologischen Bedingungen der apriorischen Erkenntnis für reine Gesetze auszugeben. Nach seiner Ansicht können diese Bedingungen auch dimensionale und inhaltliche Gebilde sein, wie z. B. Raum und Zeit, „die nicht entfernt im Gesetzescharakter der in ihnen möglichen Formungen aufgehen" (S. 330.). Darum entscheidet er sich für den Namen: Prinzipien oder Kategorien der Erkenntnis. — Mit der gewonnenen Einsicht, daß die Erkenntnisprinzipien für alle Subjekte identisch sind, glaubt Hartmann dem Phänomen der Erkenntnis, das gegeben ist in dem Faktum einer überindividuellen Wissenschaft, in der die Gesamtheit der erkennenden Subjekte sich über einen Gegenstand verständigt und einigt, oder in dem Faktum einer immanenten und intersubjektiven Apriorität einer ganzen Klasse von Erkenntnissen gerecht geworden zu sein. Dadurch, daß diese letzteren Erkenntnisse intersubjektiv gleich sind, soll aber über die objektive und transzendente Gültigkeit derselben nach Hartmann noch nichts vorentschieden sein.

Diesen Ausführungen und Gedankengängen kann man mit Recht bei der Widerlegung des radikalen Idealismus zustimmen, der behauptet, daß nicht nur die individuellen Vorstellungsgebilde, sondern auch die apriorischen Erkenntnisgesetze ganz und gar vom erkennenden Subjekte erschaffen seien. Hier zeigt eben schon das Phänomen der Erkenntnis, daß unsere Empfindungen und Wahrnehmungen im Gegensatz zu den spontan erzeugten Traum- und Phantasiegebilden interindividuell sind, ferner, daß eine Homologie, eine Verständigungsmöglichkeit über ein und denselben Gegenstand nur durch eine gegenständlich fundierte Erkenntnis möglich sind. — Einem weiteren Einwand von Seiten eines skeptischen Idealismus, dem Hartmann aber nicht mehr Antwort steht, und der behaupten würde, daß alle Wahrnehmungssubjekte auf die gleichen objektiven Einflüsse und Einwirkungen — die dieser Idealismus damit ihrem Dasein nach zugibt — mit derselben, durch ihre gleiche Subjektnatur bedingten falschen Reaktion, antworten würden, müßte man entgegnen, daß auch das Objekt seinem Sosein nach einen bestimmenden Einfluß auf das menschliche Erkennen haben müsse, da die Mannigfaltigkeit unserer Wahrnehmungen, die uns jeden

Tag unzählbare neue Erkenntnisse bringen und dennoch eine so große innere Ordnung verraten, — man denke z. B. an die Einzelfakta unserer historischen Erkenntnis — unmöglich eine Tat des menschlichen Subjektes allein sein kann. Der radikale Idealismus kann in diesem Zusammenhang nur als eine Konstruktion willkürlichster Art angesehen werden.

Doch sind andererseits schwerwiegende Bedenken gegen die Art und Weise zu äußern, wie Hartmann eine immanente von einer transzendenten Apriorität zu sondern und die erstere auf rein irrationale Gesetze des subjektiven Seins, die dessen Reaktion und Repräsentation im Erkenntnisakte normieren, zurückzuführen sucht. Der ontologische Gesichtspunkt verleitet ihn auch hier wieder dazu, das erkennende Bewußtsein zunächst als das Bewußtsein eines seienden Subjektes anzusehen. Es können nach diesem Gesichtspunkte keine apriorischen Erkenntnisse existieren, wenn nicht in jedem Subjekt dieselben Strukturen, d. h. dieselben Seinsgesetze walten. Denn Apriorität bedeutet ja bei Hartmann in erster Linie Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit; m. a. W., diese allgemeine und apriorische Gültigkeit ist in erster Linie durch einen Rekurs auf das Sein und die Natur des Subjektes gewährleistet, aus dessen Seinsnatur bestimmte Erkenntnisgesetze mit Notwendigkeit folgen. Die Husserlsche Phänomenologie steht zu dieser Anschauung in einem starken Gegensatze, insofern sie die objektive Gültigkeit der apriorischen Gesetze u n a b h ä n g i g vom erkennenden Subjekte und dessen (psychologischen) Seinsgesetzen sieht, dabei allerdings den Gedanken des Geltens übertreibt und im Unklaren läßt. Dieser Phänomenologie ist darum der Vorzug zu geben hinsichtlich ihrer These, daß sämtliche Relationen und apriorischen Gesetze in ihrer objektiven Gültigkeit abhängig sind vom Sein und Gehalt ihrer Relate, falls diese einmal definitorisch bestimmt und gesetzt werden. Denn es ist nicht möglich, hinsichtlich der apriorischen Gesetze eine Unterscheidung von subjektiven (Erkenntnis-)Gesetzen und objektiven, transzendent-apriorischen Gesetzen zu machen, da diese Gesetze in beiden Sphären gelten, insofern sie objektiv e v i d e n t sind. Es ist darum nicht notwendig, eigens die Gültigkeit der apriorischen Gesetze auf das Sein des Subjektes zurückzuführen. In all den Fällen, wo objektive Evidenz vorliegt, darf nicht mehr hinsichtlich der Kategorien zwischen immanenter und transzendenter

Apriorität unterschieden werden. Denn in der Evidenz liegt ein unmittelbarer Konnex zwischen Objekt und Subjekt vor, was weiter unten noch eine weitere Begründung erfahren soll — Außerdem bleibt bei Hartmann auch das Wesen dieser seienden Erkenntnisgesetze im Dunkeln: denn in der Erkenntnissphäre können die Gesetze nur bewußten und einsichtigen Charakter tragen. Das gilt auch für die sog. naive Gegenstandserkenntnis, die Hartmann als Argument für die ontologische Deutung des Bewußtseins verwendet, denn diese eben genannten Erkenntnisgesetze sind hier doch wenigstens prinzipiell und potentiell bewußt. Auf Grund seiender Erkenntnisgesetze wird auch die naive apriorische Gegenstandserkenntnis nicht erkenntlich.

Doch das Erkenntnisphänomen bleibt nicht bei der immanenten Apriorität stehen, sondern es zeigt auch eine apriorische Erkenntnis von transzendenten Gegenständen. Transzendente Apriorität bedeutet eben die Fähigkeit des Subjektes, die Wesenzusammenhänge des realen Gegenstandes rein in sich selbst zu schauen, ohne daß dieser Gegenstand durch konkrete und individuelle Erfahrung gegeben wäre. Die transzendente Gültigkeit dieser kategorialen, apriorischen Erkenntnis unterscheidet dieselbe von jeder immanent-apriorischen Erkenntnis. Die mathematische Naturwissenschaft soll nach Hartmann das Phänomen sein, an dem eine apriorisch transzendente Erkenntnis besonders deutlich wird. Hartmann teilt hier mit der Husserlschen Phänomenologie die Ansicht, daß das menschliche erkennende Subjekt in der transzendent apriorischen Erkenntnis gerade im Wegschauen vom konkret existierenden Gegenstand die wesentlichen Züge desselben erfaßt. „Indem es sich in sich selbst, oder mit Plato zu reden, in seine *λόγοι* zurückzieht, erschaut es die Wahrheit über das außer ihm Seiende. Damit ist die Aporie zur Paradoxie (von mir gesperrt) gesteigert . . ." (S. 282). Daraus folgt nach Hartmann, daß es logisch ideale Strukturen geben muß, die mit denen der ontisch realen Sphäre übereinstimmen: d. h. wenn die apriorische transzendente Erkenntnis Gültigkeit haben soll, so müssen als Voraussetzung hierzu die Prinzipien des Subjektes zugleich die Prinzipien des Objektes sein Die Erkenntniskategorien, die für alle Erkenntnissubjekte gelten, müssen außerdem noch für den transzendent realen Gegenstand gelten, d. h., sie müssen auch Seinskategorien sein. Kants

„oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile“: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben deswegen objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“ (S. 339), besagt dasselbe wie die obige Identitätsformel von Erkenntniskategorien und Seinskategorien, wenn man von der idealistischen Deutung derselben bei Kant absieht. Nach Hartmanns Urteil dagegen steht seine eigene Formel streng diesseits von Idealismus und Realismus, sie behaupte weder, daß die Subjektprinzipien die Objektprinzipien konstituieren, wie der Idealismus will, noch das Umgekehrte, wie es der Realismus beweisen möchte, sondern behaupte nur als Voraussetzung einer jeden apriorisch transzendenten Erkenntnis die Identität von Erkenntnis- und Seinsprinzipien.

Schon oben mußten wir die Auffassung Hartmanns zurückweisen, der zwischen einer immanenten und einer transzendenten Apriorität unterschied; d. h. die Auffassung, daß es allgemein gültige Erkenntniskategorien geben könne, die für das transzendent Reale nicht zuträfen. Denn eine solche Auffassung scheint uns Psychologismus zu sein! Denn alle Theorien, die die Geltung von Prinzipien auf das Sein des Subjektes, auf die reale Konstitution des menschlichen Erkenntnissubjektes reduzieren, fallen unter den Begriff des Psychologismus; doch liegt dieser Psychologismus wohl nicht in Hartmanns Absicht, betont er doch im Anfang seiner „Methaphysik der Erkenntnis“, daß auch die ideale Erkenntnis (deren Gültigkeit für reale Gegenstände vorerst nach Hartmann noch nicht feststeht, und die infolgedessen mit der immanent apriorischen Erkenntnis zu identifizieren ist) an das ideale Sein gebunden ist und in der Erfassung desselben besteht. Er rühmt der Husserlschen Phänomenologie nach, daß sie diesen Sachverhalt wieder erneut und stark betont hat. Aber es will sich schlecht damit reimen, daß Hartmann diese ideale Erkenntnis auf die Seinsgesetze des psychologischen Subjektes und nicht auf den idealen Gegenstand begründen will. Man sieht hier handgreiflich, wie bei Hartmann eine psychologistische und ideal gegenständliche Tendenz miteinander im Streite liegen. Aber die psychologistische Tendenz scheint bei ihm infolge der allgemeinen ontologischen Fundierung des Erkenntnisproblems stärker zu sein. Im Wesen einer solchen Ontologie liegt es, Verhältnisse wie „objektive Gültigkeit“ und „Wahrheit von Erkenntnissen“ auf

reine Seinsgesetze des Subjektes oder des Objektes oder auf eine Identität der beiderseitigen Seinsgesetze zurückzuführen.

Mit welchen Argumenten vermag Hartmann aber den Kreis der immanenten Apriorität zu überschreiten und eine transzendente Apriorität anzunehmen? — Die mathematische Naturwissenschaft, die immanente und transzendente Apriorität, ideale und reale Gegenständlichkeit miteinander verbindet, soll hier den Ausweg zeigen. Das soll heißen: in all den Fällen, wo die rein subjektiven Erkenntniskategorien mit den realen Gegenständen übereinstimmen, was sich darin zeigt, daß sich die idealen Erkenntnisse in ihrer Anwendung auf reale Gegenstände bewähren, ist der Beweis erbracht, daß die Erkenntnisprinzipien zugleich Seinsprinzipien sind und objektive Gültigkeit haben. Nach Hartmannscher Konsequenz gilt also nur insoweit der Grundsatz der Identität von Erkenntnis- und Seinsprinzipien, als die Sphäre der Bewährung reicht. Ueberall da, wo die reale Bewährung der idealen Prinzipien noch nicht nachgewiesen wäre, müßten wir folglich noch im Zweifel sein, ob es sich hier nur um innersubjektive oder um transzendente Apriorität handle. Das ist aber eine gefährliche und subjektivistische Konsequenz gegenüber der idealen Gegenstandserkenntnis, wenn diese letztere (z. B. die Mathematik oder Logik) nur durch ihre reale Bewährung sichergestellt sein sollte. Hartmann scheint hier den eigentlichen Sachverhalt, in dem die Objektivität der idealen Erkenntnis, ihre Subjektunabhängigkeit, die in unmittelbarer Evidenz gegeben ist, gründet, nicht richtig zu erfassen. Schon hier kündigt sich die Auffassung an, daß eine Sicherung und Gewißheit der Erkenntnis nur durch ein Zweiinstanzensystem möglich sei. (Ideale Erkenntnis-Bewährung in der realen Erkenntnis.) U. E. sprechen hier die seienden Erkenntnisprinzipien bei der Sicherung der idealen Erkenntnis nicht mit, sondern das Bestimmende liegt auch hier auf Seiten des Objektiven (in idealer und realer Hinsicht). Mit dieser Annahme und mit unserem Begriff der objektiven Evidenz, wodurch wir auch dem Phänomen der Erkenntnis, welches eine unmittelbare und objektive Evidenz als tatsächlich erweist, eher gerecht werden, sichern wir einen weiteren Kreis apriorischer Erkenntnis.

Ideale und reale apriorische Erkenntnis, falls beide evidente Erkenntnisse sind, können niemals auseinander fallen, können niemals verschiedene Sphären des Seins betreffen. Jede aprio-

rische Erkenntnis bedeutet ein Erfassen von Wesens- oder Soseinsbeziehungen, ganz gleichgültig darum, ob diese Wesensbeziehungen realisiert worden sind oder nicht; darum gelten die letzteren sowohl im idealen wie im realen Gegenstande, und immanent apriorische und transzendent apriorische Erkenntnisse sind eins. — Es beruht auf einer platonischen und phänomenologischen Deutung, wenn Hartmann behauptet, im Wegschauen von den realen Gegenständen könne man die Wesenheiten dieser Gegenstände erfassen. Für denjenigen aber, der ideale und reale Gegenständlichkeit eng miteinander verbunden sieht, und zwar durch die Begriffe Sosein und Dasein *eines* Seienden, besteht die mit Recht von Hartmann gesehene Paradoxie und Rätselhaftigkeit der Tatsache, daß im Wegschauen von Gegenständen dieselben wahrhaft erfaßt werden, wie es Hartmann von der idealen Erkenntnis behauptet, überhaupt nicht.

Kants oberster Grundsatz geht für Hartmann noch zu weit. Denn stimmten die Erkenntniskategorien völlig mit den Seinskategorien überein, so müßte jeder transzendente Gegenstand konsequent total erkennbar sein. Das widerspricht aber dem Phänomen der Erkenntnis, das eine partiale Irrationalität des Gegenstandes zeigt, und deshalb entspricht dieser Sachlage nur eine partiale Identitätsformel der Kategorien. Dieser Ausschnitt der Kategoriensphäre, der dem Gegenstande und dem entsprechenden Erkenntnisgebilde im Subjekt gemeinsam ist, muß also dem a priori erkennbaren Ausschnitt aus den Bestimmtheiten des Gegenstandes entsprechen. Nur was apriorisch, d. h. rational erkennbar ist, fällt unter den Bereich der Kategorienidentität: oder: „die Grenzen der *Rationalität* des Gegenstandes müssen zugleich die Grenzen der transzendenten Identität der Kategorien sein“ (vgl. S. 353).

Was an dieser Formulierung Hartmanns auffällt, ist der Umstand, daß die Rationalität der Kategorien zum Maßstab für die Ermöglichung und die Reichweite der apriorischen Erkenntnis gemacht wird. Denn die ontologische Bestimmung der Kategorien als reiner Seinsgesetze des Subjektes bezw. des Objektes, zu deren Wesen es nicht gehöre, bewußt und rational zu funktionieren, widerspricht doch offensichtlich dieser Bestimmung. Wenn die Identität der Kategorien als Voraussetzung der apriorischen Erkenntnis nur dadurch möglich sein soll, daß diese Kategorien rational sind, so geht Hartmann damit offen-

bar über die rein ontologische Bestimmung der Kategorien hinaus. Denn diese Rationalität kann nicht durch reine Seinsbeziehungen erklärt werden. Entweder also verteidigt Hartmann die Kategorien als reine Seinsgesetze, und dann müßte er konsequent die Rationalität derselben ablehnen, oder er verteidigt die letztere, und damit würde er sich der Auffassung von Evidenz nähern, die eine objektive Evidenz in unserer Erkenntnis aus dem Wesen der ratio einerseits und dem unmittelbaren Verhältnis zum transzendenten Gegenstande andererseits und nicht aus übergreifenden Seinsrelationen erklärt.

§ 4. Die partiale Identität der Kategorien.

Der Satz der partialen Identität der Kategorien, den Hartmann dem universalen obersten Grundsatze Kants gegenüberstellt, bedeutet sowohl, daß die Erkenntniskategorien einen größeren Ausschnitt aus den Seinskategorien bilden, als auch, daß die Erkenntniskategorien weiter reichen als die Seinskategorien, und endlich, daß die beiderseitigen Kategorien nur mit einem Teil sich decken, mit einem anderen Teil auseinanderfallen. — Doch können die Erkenntniskategorien, die sich nicht mit den Seinskategorien decken, nur insofern von Hartmann für seine immanent apriorischen Prinzipien in Frage kommen, als es sich um Prinzipien rein methodologischer oder heuristischer Art handelt. Nicht aber trifft dieses auf immanente Prinzipien zu, die mit anderen objektiven Erkenntnisprinzipien in einem sinnvoll eindeutigen Zusammenhang stehen, auch wenn sie im Realen keine direkte Anwendung und Verwirklichung gefunden haben. Denn ihre objektive Gültigkeit ist nicht erst durch ihre Realisierung bewiesen, sondern sie gehören dann schon in den Kreis der Seinsprinzipien hinein, wenn ihre objektive Evidenz erwiesen ist.

Bei der Allgemeingültigkeit unserer idealen Erkenntnis brauchen wir nicht zu fragen, ob diese Allgemeingültigkeit nur insofern besteht, als infolge unserer subjektiven Erkenntnisveranlagung wir allesamt dieselben immanent apriorischen Einsichten haben, falls diese Einsichten durch objektive Evidenz und nicht durch einen Rekurs auf ihre reale Anwendung gesichert sind. Wenn Hartmann schreibt: „Die intersubjektiv identische Geltung ist daher unabhängig davon, ob sie von einem

immanenten oder transzendenten Sachverhalt, von der Methode oder vom Gegenstande der Erkenntnis, vom idealen oder realen Gegenstande gilt" (S. 357), so ist damit jeder unmittelbare Konnex der apriorischen Erkenntnis zur Wirklichkeit, die unmittelbare Evidenz einer Erkenntnis, die doch auch als ein Phänomen der Erkenntnis geradeso wie die Transzendenzintention einer jeden Erkenntnis gegeben ist, geleugnet. Eine immanent apriorische Erkenntnis, die in ihrer Intention nicht auf die Erfassung ansichseiender transzendenter Sachverhalte gerichtet wäre, ist dagegen im Phänomen der Erkenntnis, abgesehen von rein methodologischen oder heuristischen Erkenntnisprinzipien, deren rein subjektiven Wertes sich auch jeder Mensch bei ihrer Anwendung bewußt ist, überhaupt nicht aufweisbar. Vielmehr zielt jede ideale Erkenntnis auf die Erfassung ansichseiender Gegenstände: auch die ideellen Sachverhalte existieren für den erkennenden Menschen unabhängig von ihrer Erkanntheit und Erkennbarkeit, und die vorurteilslose Phänomenologie der Erkenntnis weiß nichts von einer bloß intersubjektiven Allgemeingültigkeit. Ob nun diese letztere allein schon durch den Hinweis auf das widersprechende Phänomen der Erkenntnis als widerlegt und ausgeschlossen gelten darf, will uns wohl mehr als zweifelhaft erscheinen, doch sollte dieser Hinweis nur eine Widerlegung des Hartmannschen Gedankens durch seine eigene Methode sein, da er ja das Phänomen der Erkenntnis als Maßstab für sämtliche Aporien und Lösungen der Erkenntnisproblematik benutzt.

Wird aber nicht auch die partiale Identität der Kategorien dadurch wiederum illusorisch, daß alle Kategorien, Erkenntniskategorien einerseits und Seinskategorien andererseits, einander implizieren und keine von ihnen ontologisch isoliert dasteht? Läßt sich unter diesen Umständen ein genauer Ausschnitt herausschälen, innerhalb dessen Erkenntnis- und Seinskategorien die gleichen sind? Hartmann zieht es darum vor, nur von einer partialen Identität der kategorialen Elemente zu sprechen. Aber auch die Elemente fallen doch nach seiner eigenen Lehre nicht aus dem Rahmen der allgemeinen Implizierung heraus. Denn alle Kategorien stehen ja nach seiner Ansicht (vergl. S. 286) in korrelativer Abhängigkeit. Damit würde sich aber eine partiale Identität der Kategorien als unberechtigt und unhaltbar erweisen, denn sie würde sich notwendig zu einer totalen Iden-

tität erweitern, die außerdem total rational sein müßte. Denn wie sollte man anders zu diesen außerhalb des Ausschnittes liegenden Kategorien kommen, wenn nicht mittels der einsichtigen ratio? Will Hartmann dagegen die Behauptung von der partialen Irrationalität der Seinskategorien aufrecht erhalten, so muß er konsequent seine Auffassung von der allgemeinen Implizierung der Kategorien einer kritischen Revision unterziehen. In der früheren Kritik dieser Hartmannschen Auffassung wurde schon ein Weg dazu gewiesen, und es sei in diesem Zusammenhang nur darauf zurückverwiesen (vgl. S. 52).

Dennoch ist es Hartmanns Bestreben, die Tatsache zu beweisen, daß die partiale Identität der Kategorien nicht mit ihrer partialen Rationalität identifiziert werden dürfe, oder m. a. W., „daß die Grenzen der Rationalität der Kategorien nicht zugleich Grenzen ihrer transzendenten Identität sind" (S. 363). Die apriorische Erkenntnis der Gegenstände ist unabhängig von der Erkenntnis der apriorischen Prinzipien, vielmehr ist umgekehrt diese Prinzipienerkenntnis immer sekundär gegenüber der konkreten Gegenstandserfassung und ist erst auf einer Stufe hoher wissenschaftlicher Abstraktion möglich. Dagegen ist es immer das Bestreben des Idealismus und Rationalismus gewesen, die Erkennbarkeit und Erkanntheit der Prinzipien zum Wesen des Apriorischen zu rechnen; sie sind aber nach Hartmanns Ansicht nur die seienden Prinzipien, die alle konkrete Gegenstandserkenntnis tragen, ohne daß sie selbst hierbei erkannt zu werden brauchten[1]). — Es sei beim Rationalismus und Idealismus höchst verdächtig, daß die Zahl der Prinzipien immer in so beschränkter Anzahl angegeben würde, und zwar nur aus dem einen Grunde, weil die menschliche ratio dann besser dieselben überschauen könnte, also aus rein methodischen Erwägungen, die der Sache nicht gerecht würden. Es kündigte sich auch schon eine Kritik dieser Auffassung sowohl von Seiten einer Gegenstandstheorie als auch der Phänomenologie an, und zwar durch die erste, indem sie für jedes Gegenstandsgebiet ein eigenes und eigentümliches Apriori nachweise, daß in seiner Struktur von der besonderen Form des Gegenstandes abhängig sei, und durch

[1]) Vergl. hierzu N. Hartmann, Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen. „Logos", V, 1914/15 (S. 290 – S. 329).

die letztere, indem sie dem Apriori den alleinigen Sitz im Intellekte nähme und hier die Anschauung mehr zu ihrem Rechte kommen ließe. — Ein Kritizismus wie derjenige Kants und seiner Nachfolger dürfte nicht nur kritisch sein gegen die apriorische Erkenntnis der konkreten Gegenstände, sondern müßte es ebenfalls sein gegen die Erkenntnis des Apriori, was nicht mit apriorischer Erkenntnis verwechselt werden dürfe, da die Erkenntnis des Apriori auch aposteriorisch sein könnte. Es muß zwischen einer apriorischen und aposteriorischen Erkenntnis des Apriori unterschieden werden, wodurch das Apriori in die Sphäre der Gegenständlichkeit rückt, und nicht bloß mehr eine Funktion eines Subjektes, auch nicht eines transzendentalen Subjektes sein kann. Denn das Apriori bedeute eine Gesetzlichkeit des Seins und sei darum am besten mit den Begriffen: Constituens, Bedingung, bestehendes oder herrschendes Prinzip des Seins, zu umschreiben. Das Apriori ist nicht auf ein Erkenntnissubjekt angewiesen, was nach Hartmann daraus hervorgehen soll, daß weder die apriorische noch die aposteriorische Erkenntnis des Apriori imstande sei, das seiende Apriori, das selbst nicht mehr abhängig sei, von dem aber seinem Wesen nach alles abhänge, adäquat zu erfassen.

Wäre das von Hartmann bewiesen, so hätte er damit tatsächlich gezeigt, daß die Erkennbarkeit (Rationalität) nicht zum Wesen des Apriori gehöre, da dann das Apriorische, auch ohne daß es erkannt wäre, die menschliche Erkenntnis zu tragen und zu begründen vermöchte. — Nun ist es gewiß richtig, daß sich auf aposteriorischem Wege die Erkenntnis des letzten Apriori nicht gewinnen läßt; denn auf diesem Wege läßt sich das Apriori überhaupt nicht erkennen, sondern höchstens nur, wenn man schon die allgemeine apriorische Erkenntnis des Apriori voraussetzt und zu Grunde legt. Die aposteriorische Erkenntnis bedeutet immer nur die Anwendung der mit Evidenz erschauten apriorischen Gesetzlichkeit. — Damit ist auch zugleich eine Korrektur der Hartmannschen Auffassung der apriorischen Erkenntnis des Apriori gegeben. Denn nach seiner Ansicht hätten wir bei diesem apriorischen Wege auch nicht die Gewißheit, bis zum ersten Prius des Apriorischen vorgedrungen zu sein. (Beispiel: Die mathematischen Axiome, die mit unmittelbarer, nicht abgeleiteter Evidenz erkannt werden, und dennoch höhere und allgemeinere Prinzipien über sich hätten): somit entspräche einer

nicht weiter zurückführbaren Begründbarkeit der Erkenntnis, einem durch Evidenz hervorgerufenen Abschluß des Erkennens nicht auch ein letzter Abschluß des Seins, eine letzte Insichgegründetheit aller tragenden und darum apriorischen Grundlagen des Seins. Hier bestehe keine Parallelität zwischen Erkennen und Sein, die apriorischen Grundlagen der Erkenntnis seien auch apriorisch, ohne daß sie erkannt würden, eben weil sie seiende apriorische Bedingungen aller Gegenstandserkenntnis sowohl, wie auch aller nicht auf die letzten Grundlagen hingerichteter apriorischer Erkenntnis seien. Erkennbarkeit gehöre mithin nicht zum Wesen des Apriorischen. — Darauf ist zu sagen: Die Entscheidung, wann wir bis zum Letzten in der apriorischen Erkenntnis vorgedrungen sind, läßt sich doch wohl mittels des Begriffes der Evidenz erbringen. Wenn und insofern z. B. die mathematischen Axiome mit unmittelbarer Evidenz einleuchten, haben wir das letzte Prius der Erkenntnis erfaßt. Man darf diese Erkenntnis aber nicht vergleichen mit einer „unmittelbaren" Erkenntnis der Richtigkeit etwa des Pythagoräischen Lehrsatzes, denn hier ist die Erkenntnis desselben tatsächlich vermittelt, und nur weil man jetzt von der Wahrheit des früher erst „zu beweisenden" Satzes überzeugt ist, darum kann man fälschlich diese Erkenntnis für eine unmittelbare halten. Evidenz ist aber ein objektives Verhältnis, nämlich unmittelbarer Kontakt von Objekt und Subjekt, sodaß Irrtum wesensmäßig ausgeschlossen ist. Wem nun vielleicht ein mathemathisches Axiom noch nicht ein letztes Apriori ist, der muß jedoch zugeben, daß dann in dieser mathematisch axiomatischen Erkenntnis das betreffende letzte Apriori unmittelbar miterkannt wird. Wenn man von den besonderen quantitativen Spezifikationen, die das mathematische Gegenstandsgebiet konstituieren, absieht, so erhält man das letzte Apriori. Wenn Hartmann behauptet, dieses letzte Apriori könne auch vollständig im Untersatz (im abgeleiteten, abhängigen Satze) verborgen sein, so trifft das weder für die Erkenntnis der mathematische Axiome noch auch für die anderen Untersätze zu. Undurchsichtige Grundlagen der apriorischen Erkenntnis verstoßen gegen den Sinn derselben: Die Erkennbarkeit gehört zum Wesen des Apriorischen.

In dem oben angeführten Zitat von N. Hartmann hieß es, daß die Erkenntnis der Prinzipien gegenüber der konkreten

Gegenstandserkenntnis immer „sekundär und erst auf der Stufe hoher wissenschaftlicher Abstraktion möglich" sei. (S. 363.) Die Reflexion auf die begründenden Erkenntnisprinzipien sei immer nur eine hinterherige und künstliche. In dieser Künstlichkeit und Absichtlichkeit der Reflexion liege es aber begründet, daß die Erkennbarkeit und Rationalität nicht zum Wesen der Erkenntnisprinzipien gehöre. In Wahrheit ist diese Reflexion aber doch nur ein ausdrücklicher und leicht bemerkbarer Vollzug des Rückganges der Erkenntnis auf ihre Prinzipien. Tatsächlich liegt aber in jeder Erkenntnis, auch in der naivsten apriorischen Erkenntnis, eine Reflexion derselben Art auf die Erkenntniskategorien vor. Sonst wäre ja ein Erklären und ein Begreifen der konkreten Erscheinungen unserer Erfahrungen ein Ding der Unmöglichkeit. Der Rückschluß oder die Reflexion verschafft uns nicht erst die Erkenntnisprinzipien, sondern er ist umgekehrt erst auf Grund der wenigstens potentiell erkannten Prinzipien überhaupt möglich. Lägen nicht schon im Subjekte erkannte Prinzipien vor, die der Erklärung zu dienen imstande sind, so würde ja das erkennende Subjekt niemals auf den Gedanken einer Erklärung dieser konkreten Erscheinungen kommen! Denn Erklären bedeutet ja Zurückführung unbekannter Erscheinungen auf bekannte und evidente Prinzipien. Es ist nun für Hartmanns Auffassung charakteristisch, wenn er das gerade Gegenteil behauptet: „In der Prinzipienerkenntnis ist immer das posterius (sc. der konkrete Gegenstand) das Bekannte und das prius (sc. das Prinzip, die Kategorie) das Unbekannte." (Ueber die Erkennbarkeit des Apriorischen, a. a. O. S. 308.) — Darauf aber läßt sich gerade mit der Hartmann eigenen Methode antworten: Das Phänomen des Erklärens, d. h. des Zurückführens von Unbekanntem auf Bekanntes ist uns unzweifelhaft innerhalb des gesamten Erkenntnisphänomens gegeben. Dieses Faktum des Phänomens muß nun aber von einer entsprechenden Theorie erklärt werden. Nur dadurch ist dies aber möglich, daß die Prinzipien, auf die tatsächlich bei aller Erklärung das Konkrete zurückgeführt wird, nicht nur erkennbar, sondern sogar erkannt sind, wenn auch nicht immer in einem aktuellen Erkenntnisakte. In jeder Erklärung muß die Erkenntnis des erklärenden Prinzips wenigstens implizite enthalten sein. — Aber ist das prius der Erkenntnis, das Erkenntnisprinzip, in den meisten Fällen un-

serer Erkenntnis nicht bloß eine Hypothese? Behauptet doch Hartmann, daß der Rückschluß oft die Form eines hypothetischen Suchens und Tastens annehme. Wie vertrüge sich aber damit die Annahme, daß die Erkenntnisprinzipien selbst evident und rational faßbar sind? Doch bedarf es hier einer genaueren Unterscheidung! Denn woher erhält das Erkenntnisprinzip den Charakter des Hypothetischen? Etwa daher, daß es in sich nicht evident und rational zu erfassen wäre? Oder ist es deshalb hypothetisch, weil wir in manchen Fällen nicht ganz sicher sind, daß ein gewisses in sich evidentes Prinzip oder mehrere evidente Prinzipien zur Erklärung eines bestimmten konkreten Falles ausreichen, oder überhaupt richtig herangezogen wurden? So rührte also im letzteren Falle der hypothetische Charakter des Erkenntnisprinzips nur aus seiner Beziehung zum konkreten Gegenstand, und nur die Undurchsichtigkeit und Problematik des konkreten Gegenstandes verliehe dem erklärenden Prinzip den Charakter des Hypothetischen. Oder noch besser gesagt, der Charakter des Hypothetischen haftet nicht am Prinzip selbst, sondern ist nur von seinem Verhältnis zu dem konkreten Gegenstande aussagbar, das Prinzip selbst aber wäre und bliebe prinzipiell in sich evident und rational.

So versagt also die Hartmannsche Ontologie auch in der Erklärung und Deutung der Erkenntniskategorien als reiner Seinsgesetze des psychologischen Subjektes. Das Phänomen der Erkenntnis ist nicht auf reine Seinsbeziehungen zurückzuführen, da es in seiner Kompliziertheit und seiner eigenartigen und letztlich irreduziblen Natur einer solch einfachen Lösung widerstreitet. Die ontologische Grundlegung und Lösung der Erkenntnisproblematik durch N. Hartmann bringt darum keine Lösung dieser Probleme, weil sie dem spezifischen Quale der menschlichen Erkenntnis und der mit dieser besonderen Natur gegebenen Probleme nicht gerecht geworden ist.

Kapitel III.

Die Bedeutung der „kritischen Ontologie" für das Erkenntnisproblem.

§ 1. Seinskategorien und Erkenntniskategorien: Irrationalität und Rationalität derselben.

In dem voraufgegangenen Kapitel hatten wir Wesen und Aufgabe der kritischen Ontologie N. Hartmanns zu bestimmen versucht. Dabei hatte sich gezeigt, daß Hartmann den Wesenscharakter dieser Ontologie allzusehr in Abhängigkeit von seiner Erkenntnisphänomenologie gebracht hatte, indem er die einzige Rechtfertigung dieser „kritischen Ontologie" darin sah, „die Restprobleme der spekulativen Standpunkte (sc. der Erkenntnistheorie), sofern sie nicht künstliche Aporien sind, auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuführen" (S. 180.). Da sich nach N. Hartmann im Erkenntnisphänomen der Ausblick auf das Sein ganz ungezwungen ergab, so erwuchs damit konsequent für die kritische Ontologie die Aufgabe, die Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt als eine reine Seinsrelation, als eine „ontologische" Relation begreiflich und verständlich zu machen. Das Subjekt wie das Objekt konnten, ohne von ihrer realen Selbständigkeit irgendetwas einzubüßen, dadurch in eine innere Relation eintreten, daß sie in ihrem Seinscharakter schon ursprünglich verbunden und homogen waren.

Gemäß dieser Einstellung mußte Hartmann auch die Frage nach der Natur der apriorischen Erkenntnis- und Seinsprinzipien entscheiden. Während der Rationalismus und die bisherige Erkenntnistheorie die apriorischen Erkenntnisprinzipien als bekannte oder doch prinzipiell erkennbare behandelt haben, sieht Hartmann in diesen Prinzipien gemäß seiner Auffassung, daß Subjekt sowohl wie Objekt seiende Gebilde sind, rein seiende Prinzipien. Gerade umgekehrt

sind daher bei Hartmann diese Prinzipien letztlich irrational, und wo wir von ihnen sprechen, da handelt es sich nur um einen Versuch, die Kategorien zu erfassen. Jedoch sind nur unsere Begriffe von den Kategorien Hypothesen und hypothetische Fassungsversuche, aber dieses auch von den seienden Kategorien selbst auszusagen, ist nach Hartmann völlig unsinnig.

Da nun die Kategorien und die Kategorienerkenntnis nicht zusammenfallen, so ergibt sich schon damit eine Heterogenität zwischen dem Apriori und der apriorischen Erkenntnis. Denn die Kategorien, auf denen die apriorische Erkenntnis meist unbewußt fußt, sind noch irrationaler als die Prinzipien des Gegenstandes. Denn da die Bewußtseins- und Erkenntnissphäre die höhere und komplexere Stufe des Seins bilden, so müssen auch ihre Prinzipien komplizierter und irrationaler sein; ferner sind die seienden Erkenntniskategorien dem Bewußtsein wohl immanent, aber gerade aus diesem Grunde setzen sie nach Hartmanns Ansicht ihrem Erkanntwerden einen desto größeren Widerstand entgegen, eben weil sie nicht in der natürlichen Blickrichtung der Erkenntnis liegen. — Daß die Kategorien zum Erkennen immer in einem tief irrationalen Verhältnis standen, lehrt auch die Geschichte der Kategorien, die eine stets wechselnde Folge von hypothetischen Fassungsversuchen der Kategorien aufweist. Einen Einheitspunkt in dieser gesamten geschichtlichen Entwicklung biete, meint Hartmann, nur das Problem selbst, nämlich die seienden Kategorien so adäquat wie möglich zu erfassen. Und doch wachsen mit jedem weiteren Schritt zur Erfassung der Kategorien die Probleme, die es immer mehr als ausgeschlossen erscheinen lassen, die Kategorien adäquat zu erfassen.

Wenn Hartmann von einer Irrationalität der Kategorien spricht, so ist dieser Begriff hier noch nicht in seiner strengsten Ausdeutung genommen. Dies wäre der Fall, wenn das Irrationale zugleich alogisch und transintelligibel wäre; wenn bei einem Gegenstande nicht nur nicht sein inneres Wesen, sondern auch sein Dasein unerkannt und unerkennbar wäre. Doch trifft dies nicht auf die Erkenntnis- und Seinskategorien zu, da ja beide ihrem Dasein und andererseits auch ihrer Reichweite und Wirkungsmöglichkeit nach bekannt sind. Ihre Erkenntnis ist bezüglich des Grades ihrer Irrationalität der sinnlichen Erkenntnis zu ver-

gleichen, über die Hartmann schreibt: „In der Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten ist erkennbar nur, was zur Tatsächlichkeit des Gegebenen gehört. Nicht aber das Wesen der Gegebenheit oder Bezogenheit auf das Reale“ (S. 234). Doch wird bei Hartmann letztlich die apriorische allgemeine Erkenntnis insofern zum Grade der empirischen Erkenntnis degradiert, als auch die apriorische Erkenntnis keine Einsicht in das Wesen der Gegenstände gewährt, und über den Grund der Allgemeinheit ihrer Aussagen keinerlei erkenntnismäßige Rechtfertigung geben kann. Die apriorische Erkenntnis ist dann eben auch nur eine reine Tatsachenerkenntnis, die sich auf den Aufweis von faktischen Sachverhalten beschränkt, ohne eine wesensnotwendige Verbindung dieser Sachverhalte verständlich zu machen.

Von Hartmann wird die Entscheidung in der Frage, ob die Kategorien rational oder irrational sind, dadurch so sehr erschwert, daß er keinen eindeutigen Begriff von der Kategorie gibt. Denn er zählt zu ihr sowohl die evidenten und einsichtigen Prinzipien, die man gewöhnlich unter dem Namen „Denkgesetze“ zusammenfaßt, die also den Charakter von normierenden Erkenntnisgesetzen haben, und anderseits die abstrakten Bestimmtheiten der Gegenstände, wie Raum, Zeit, Substanz usw., die von Aristoteles erstmalig Kategorien genannt wurden. Hartmann möchte aber auch diesen Kategorien, wohl unter dem Einflusse Kants, einen apriorischen Charakter zuerkennen, da er sie zu wesensnotwendigen Bestandteilen einer jeden apriorischen Erkenntnis machen will. Da wir aber der Ansicht sind, daß diese Erkenntniskategorien nur Gegenstandskategorien und nicht apriorische Erkenntniskategorien sind, so ergibt sich damit ein deutlicher Unterschied zwischen diesen Kategorien, denen eigentlich allein der Name Kategorie gebührt, und den Prinzipien oder Gesetzen des Erkennens. Insofern kann man auch einer Irrationalität der Kategorien, wenigstens in einem gewissen Ausmaß zustimmen und doch an der völligen Rationalität der Prinzipien festhalten. Man kann wohl mit Recht annehmen, daß Hartmann hier in Reaktion gegen den Marburger Idealismus und den Husserlschen Rationalismus, die zum Aufbau seiner Gedanken doch sehr viel beigetragen haben, geurteilt hat, und daß es sein Bestreben ist, auch die rein faktischen Sachverhalte aus reinen und einsichtigen Wesensgesetzen, womöglich aus einer „transzendentalen Urapperzeption“ herzuleiten. Es ist richtig, daß die Kate-

gorien (in obiger Unterscheidung!) nicht auf Evidenz zurückgeführt werden können. „Dahin gehört die offenbar unableitbare und aller Erklärung spottende Dimensionenzahl des Raumes, das eigenartige Verhältnis der Dimensionen zueinander, das wir als ein Senkrechtstehen aufeinander veranschaulichen, und die rätselhafte Wiederkehr dieses Verhältnisses am Ineinandergreifen der Raumdimensionen und der Zeitdimensionen, wobei die ersteren alle senkrecht auf der letzteren stehen und von ihr durchquert werden. Nicht weniger undurchsichtig ist das, was wir das „Fließen" der Zeit nennen, mit seinen Begleiterscheinungen, der Irreversibilität, Gleichförmigkeit und der Parallelität des Geschehens in ihr; desgleichen die durchgehende Raumstatik und Zeitdynamik mit ihren besonderen Modi und ihrer totalen gegenseitigen Durchdringung im Weltgeschehen" (S. 255.). Diese Sachverhalte und Seinskategorien können, darin hat Hartmann vollkommen recht gesehen, nicht auf evidente Wesensverhältnisse zurückgeführt werden. Auch viele andere Sachverhalte, nicht nur diejenigen von Raum und Zeit, die immer wieder zur Umdeutung in wesensnotwendige Sachverhalte gereizt haben, können nur als einfache Fakta hingenommen werden. Oder könnte es Natorp, gegen den sich Hartmann hier besonders wendet, deduktiv erklären, daß z. B. aus dem Wesen der Farbe als solcher die Spezifikation derselben in die verschiedenen Grundfarben folge, zumal er alle empirischen Sachverhalte und Unterschiede sogar aus einer einzigen „transzendentalen Urapperzeption" von höchster Formalität und Leere ableiten möchte?! Demgegenüber stellt Hartmann die berechtigte Behauptung auf, daß wir hier bloßen Fakta gegenüberstehen, deren weitere Zurückführung auf evidente Grundlagen unmöglich ist. „Die Kategorialanalyse hebt diese Täuschung (sc. der Rationalisten) auf, indem sie hinter der rationalen Schichtung die Irrationalität der Elemente entdeckt" (S. 257.).

§ 2. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Kategorien. Evidenz als Kriterium.

Für die objektive Begründung der Kategorien ist es nach Hartmann wichtig, daß sie nicht auf evidente Einsichten zurückgeführt werden können. Denn die Erkenntniskategorien sowohl wie die Seinskategorien sind in erster Linie reale Gesetze; außer-

dem bieten sie in ihrer Struktur ihrer rationalen Erfassung und Durchdringung die größten Schwierigkeiten dar. Im Rationalismus habe man immer übersehen, daß die Kategorien nicht in Relationen und Formen aufgehen, sondern daß jede Kategorienrelation ein substrathaftes Relat voraussetze. Mit der relationalen Formulierung der Kategorie sei die kategoriale Wirklichkeit noch keineswegs erfaßt. Zwischen Kategoriensein und Kategorienerkenntnis klaffe ein hiatus irrationalis. Sogar die kategorialen Relationen und Gesetze seien in ihren Funktionen von ihrer Erkennbarkeit vollkommen unabhängig. Z. B. der Satz der Identität: ‚A ist A' sei nicht apriori in sich selbst evident und einsichtig, sondern nur aus seinen Konsequenzen, d. h. aber aposteriori; nur unter seiner Voraussetzung sei nämlich die Möglichkeit eines U r t e i l s gegeben; wenn A zugleich B oder C oder D usw. sein könnte, so wäre damit jede eindeutige Prädizierung von A ausgeschlossen, da jedes Prädikat, welches nicht A selbst wäre, das A verändern müsse. Auch der Satz des Widerspruches: A ist nicht non-A, kann ebenfalls nur aus seinen Erkenntniskonsequenzen einsichtig gemacht werden, da durch seine Aufhebung jegliche Eindeutigkeit im Sein und auch in der logischen Sphäre schwinden würde. Die Evidenz steht uns bei diesen Kategorien nicht zur Verfügung, daß wir mit ihrer Hilfe feststellen könnten, ob diese Kategorien objektiv gültig sind oder nicht, sondern nur ein sog. Zweiinstanzensystem, welches für unser Erkennen eine Kategorie aus einer Hypothese zu einem objektivgültigen Gesetze durch das Mittel der r e a l e n B e w ä h r u n g macht. — Eine noch größere Irrationalität tue sich bei der Erkenntnis des Kausalitätsgesetzes auf; nur die Funktion des Gesetzes sei an ihr erkennbar, aber nicht die Art des Funktionierens selber. Der eigentliche Nexus, die i n n e r e N o t w e n d i g k e i t des Hervorgehens von B aus A bleibe vollkommen irrational. Erkennbar sei an diesem Gesetze nur, daß nur unter seiner Voraussetzung die Abfolge der Geschehnisse genau bestimmt und determiniert sei. — Damit sei auch das stärkste Bollwerk des Idealismus überwunden, wenn er behaupte, daß der Verstand dem Sein die Gesetze vorschreibe; denn wenn der Verstand sich sogar unfähig erweise, seine eigenen Gesetze zu erfassen, so könne er dieselben weder sich selbst noch auch dem Sein gegeben haben. Nicht durch und in der Erkenntnis werde die innere Notwendigkeit der Erkenntniskategorien konstituiert, sondern dieselbe be-

steht schon vor aller Erkenntnis in den seienden Kategorien. Die menschliche Vernunft vermöge nicht die innere Notwendigkeit der Kategorien zu erschauen und zu begründen, da es im Wesen der Prinzipien liege, kein weiteres „Warum" zuzulassen; die Vernunft vermöchte ja nur dadurch zu erklären und zu begründen, daß sie die Abhängigkeit des einen Dinges vom anderen zeigte, aber diese Abhängigkeit sei ja bei den Prinzipien wesensmäßig ausgeschlossen. Der Notwendigkeitsmodus der Kategorien sei ein anderer als der Notwendigkeitsmodus von Erkenntnissen, er sei in sich selbst gegründet. Der hypothetische Charakter hafte nur der erkannten Kategorie an, ihn auch von der seienden, innerlich notwendigen Kategorie auszusagen, sei völlig unsinnig. Die Prinzipien sind causa sui ihrer inneren Notwendigkeit.

Wenn von Hartmann gesagt wurde, daß vom Rationalismus nur deshalb die Kategorien als bloße Relationen bestimmt wurden, um sie desto rationaler erscheinen zu lassen, so scheint hier von Hartmann der Gegensatz zwischen Substanz und Akzidenz nicht richtig betont worden zu sein. — Kategorien sind wesensmäßig nur Relationen und Gesetze, auch wenn sie sich auf die Bestimmung und Erfassung von Substraten beziehen; und es ist nicht eine unberechtigte Tendenz der menschlichen Erkenntnis, wenn sie alle Wirklichkeit in Relationen aufzulösen sucht. Falls man die Substanz als Beharrung im Wechsel der Erscheinungen definieren würde, so hätte man damit nach Hartmanns Ansicht noch nicht das eigentliche Wesen der Substanz, also das, was eigentlich der Definition von Substanz zugrundeliegt, erfaßt. Die Substanz sei nicht die Beharrung im Wechsel der Erscheinungen, sondern das Beharrende selbst; sie sei höchstens als Kraft, Energie, Bewegung usw. zu bestimmen.

Aber auch diese letzteren Bestimmungen sind doch ohne Zweifel relationale Definitionen; sie geben aber das eigentliche Wesen der Substanz nicht richtig wieder, da sie schon eine weitere naturwissenschaftliche Ausdeutung derselben sind, sondern die Substanz ist nur das Insichseiende, das allem unselbständigem Sein, allen Akzidenzien und Relationen zugrundeliegt. Soll aber darüber hinaus eine bestimmte Substanz näher charakterisiert werden, so ist eine Erkenntnis derselben überhaupt nicht anders möglich als durch Angabe bestimmter Substanz-Beziehungen, aber auch zur Erkenntnis derselben völlig ausreichend. Die

Akzidenzien und Relationen können nicht als der rationale Teil der Wirklichkeit so schroff der irrationalen Substanz gegenübergestellt werden, wie es bei Hartmannn geschieht; sind sie doch nichts anderes als die Betätigungs- und Funktionsweisen der Substanz selber. Aus der Natur und Art dieser Betätigungsweisen folgt für den erkennenden Geist die Natur und das Sosein der Substanz, weil in ihnen und durch sie die Substanz sich nach außen kundtut. Angenommen, die Definition der Substanz: Beharrung im Wechsel der Erscheinungen sei richtig, so hätten wir damit schon eine richtige und gute Erkenntnis des Wesens der Substanz erlangt. Darum steht auch unsere menschliche Seele als Substanz und Trägerin unserer eigenen seelischen Akzidenzien unserem Erkennen so nahe, weil wir mit dem unmittelbaren Erkennen unserer eigenen Bewußtseinsinhalte als seelischer Faktoren auch zugleich die Natur des zugrundeliegenden Substrates erkennen können. Es tut sich somit zwischen dem Erkennen und den substrathaften Momenten aller Seinskategorien kein hiatus irrationalis auf, da vom Erkennen der Relationen und Gesetze bis zur Erkenntnis der Natur des zugrundeliegenden Substrates nur ein Schritt ist. Die Erkenntnis vermag auch die „erkenntnisfremden" Substanzen zu bewältigen.

Wenn Hartmann die Irrationalität der Erkenntniskategorien so stark betont, so bleibt ihm natürlich nichts anderes übrig, als die innere Notwendigkeit der Kategorien anders als durch Evidenz zu begründen. Schon bei Behandlung der sog. Denkgesetze, des Identitäts- und Widerspruchsgesetzes glaubte Hartmann diese Gesetze als innerlich notwendig nur durch das Argument erweisen zu können, daß nur unter ihrer Voraussetzung die Eindeutigkeit und die feste Abfolge von Urteilen sowohl wie von Geschehnissen garantiert ist. Aus keinem anderen Grunde ist nach Hartmann ihre Annahme als innerlich notwendiger Prinzipien möglich. — Daß das Individuelle wegen seiner unendlichen quantitativen und qualitativen Mannigfaltigkeit rational nicht zu erforschen ist, haben wir schon früher bei Hartmann gelesen; dem Marburger Idealismus und Rationalismus gegenüber war diese Anerkennung der bloßen Faktizität der individuellen Sachverhalte durchaus berechtigt; aber hier möchte Hartmann den Charakter des Faktischen und Irrationalen auch auf die Prinzipiensphäre ausdehnen; und die Prinzipien sollen nur aus dem obigen Argument ihrer Unentbehrlichkeit zwecks

Eindeutigkeit und Möglichkeit aller Wissenschaft ihre innere Notwendigkeit, ihren eigenen „Notwendigkeitsmodus" besitzen. Gewiß lehrt und beweist auch außerdem die „rätselhafte Tatsache der realen Bewährung" dieser Prinzipien, ihre Uebereinstimmung mit den empirisch-realen Tatsachen ihre objektive Gültigkeit, aber ohne dieses Mittel der realen Bewährung sind wir nie der objektiven Gültigkeit dieser Prinzipien sicher. Denn man muß es Hartmann einräumen, daß es vollkommen richtig ist, daß Prinzipien, falls sie für ein gewisses Gegenstands- oder Wissenschaftsgebiet unentbehrlich sind, damit noch keineswegs als objektiv gültig erwiesen sind. — Hartmann selbst ist einsichtig genug, um es abzulehnen, daß die Irrationalität der Prinzipien, ihre innere Notwendigkeit, zu deren Sicherheit und Festigkeit er keineswegs ein festes Zutrauen hat, vielleicht durch die Rationalität des Systems aller Kategorien untereinander gestützt werden könnte. Denn gewiß würde dadurch die einzelne Kategorie infolge ihrer Wechselbedingtheit und gegenseitigen Abhängigkeit in diesem System eine rationale Erklärung finden können. Aber die Frage ist die, ob auch das System als solches, auf dessen objektive Gültigkeit sich jede Einzelkategorie in ihrer rationalen Ableitung stützt, innerlich notwendig wäre und als solches erwiesen werden könnte. Wenn vorher die Einzelkategorie infolge ihrer Irrationalität causa sui gewesen wäre, so wäre jetzt das System causa sui, und damit wäre die alte Frage, nur in neuer Anwendung wiedergekehrt: Statt der Einzelkategorie stände das System der Kategorien dem menschlichen Geiste irrational gegenüber.

Aber es ist nicht zu verkennen, daß große Bedenken dem Unternehmen Hartmanns im Wege stehen, die Objektivität der Kategorien zu gewinnen. Soll ja nur deshalb die Geltung dieser Kategorien zu Recht bestehen, weil ihre Aufhebung zu Konsequenzen führen würde, die jede Eindeutigkeit und überhaupt die Existenz der menschlichen Wissenschaften vernichten würden. — Ein solches Argument bedeutet aber offenbar einen Pragmatismus! Ist es doch nur die Existenz oder der Wert der Wissenschaft als solcher, der hier die objektive Gültigkeit bezw. Ungültigkeit oder Wahrheit bezw. Unwahrheit der Erkenntniskategorien entscheidet. Hartmann sieht nicht, daß durch diesen Rekurs auf die Wissenschaft und den Wissenschaftswert nicht die Objektivität der Kategorien bewiesen wer-

den kann, die dem Erkennen unabhängig gegenüberstehen: es ist vielmehr gerade das Mißgeschick in der Argumentation Hartmanns, daß er hier in den Fehler seiner ausgesprochenen Gegner, der Idealisten und Pragmatisten fällt, die die Existenz und Geltung von Seinsgesetzen von ihrem Nutzen für die menschliche r a t i o abhängig machen wollen. Bei der skeptischen Haltung freilich, wie sie Hartmann zeigt, läßt sich über die Existenz und Natur der Seinsgesetze nichts ausmachen; hier rächt sich das Unternehmen Hartmanns, der zwischen Seinsgesetzen und Denkgesetzen einen hiatus irrationalis aufreißt. Gerade wegen dieses großen hiatus irrationalis zwischen Erkennen und Sein läßt sich über die Seinsgesetze und ihre Unabhängigkeit von den Denkgesetzen nichts ausmachen, ja nicht einmal in genügender Weise und aus sicheren objektiven Gründen etwas p o s t u l i e r e n, da der Weg zum Sein und seiner Natur nur über das Erkennen geht. Ist doch das Erkennen das einzige Mittel der Verständigung oder Approximation zwischen Subjekt und Objekt. Dasselbe lehrt ja auch die Phänomenologie der Erkenntnis von N. Hartmann, nämlich daß nur das Erkennen die Bestimmtheiten der Objekte und des Seins zu erfassen vermag, gegenüber den anderen Subjekt-Objekt-Relationen, wie Fühlen, Wollen, Handeln usw., in denen nicht das Objekt, sondern das Subjekt das Bestimmende ist. Wie können nun aber wir denkenden Subjekte etwas vom Sein und seinen Gesetzen wissen, von ihrer immanenten Notwendigkeit usw., wenn wir uns des einzigen Verständigungsmittels zwischen Denken und Sein, des Erkennens, enthalten, und an dessen Stelle den hiatus irrationalis setzen?! — Hartmann selbst sagt, das Erkennen sei ein Einholen der Objektbestimmtheiten in die Subjektsphäre, damit also das Mittel, um über das Sein einen Aufschluß zu erhalten.

Ist nun aber nicht die Festigkeit und Sicherheit der apriorischen Gesetze, der logischen Grundsätze eine Tatsache und ein Phänomen der Erkenntnis, das einer entsprechenden Theorie und Erklärung bedarf? Steht nicht der a b s o l u t e Sicherheits- und Gewißheitsanspruch dieser apriorischen Kategorien auch im P h ä n o m e n der Erkenntnis unumstößlich fest? Warum vermag ich z. B. nicht zu urteilen: 7 und 5 = 11? Wäre dieses Urteil vielleicht nur deshalb unmöglich, weil es psychologisch unvollziehbar wäre, weil die Seinsgesetze des psychologischen Subjektes (Ontologie des Subjektes!) den Vollzug eines solchen Ur-

teils überhaupt verhinderten? Aber es läßt sich doch ohne Schwierigkeit ein solches Urteil d e n k e n, im Geiste annehmen, da man ja sonst über die Falschheit eines solchen Satzes überhaupt nicht entscheiden könnte. Das, was bei einem solchen Urteile allein unmöglich ist, ist, daß man ein solches Urteil e i n s e h e, daß zwischen diesen beiden Seiten des Urteils eine Gleichheit bestehen soll: denn durch den Sinn, der einmal mit den Zahlworten 7, 5 und 11 festgelegt worden ist, und den diese Zahlworte repräsentieren, ist eine Beziehung der Gleichheit zwischen diesen beiden Seiten des Urteils ausgeschlossen; m. a. W., der unmittelbar bewußte Sinn der Relate verbietet eine solche Relation zwischen diesen beiden Seiten. Die Erkenntnis aber des Verhältnisses von Relaten zu der entsprechenden Relation, die allein auf Grund dieser Relate möglich ist, ist eine u n m i t t e l b a r e, und hierhin liegt das Wesensmerkmal einer jeden e v i d e n t e n E r k e n n t n i s! Wenn man an dem obigen Beispiele den Sinn der Relate, d. h. hier der Zahlen und andererseits der Relation der Gleichheit unmittelbar erschaut, so s i e h t man damit sofort e i n, daß nur eine solche Relation auf Grund dieser Relate möglich ist. Eine solche evidente Erkenntnis läßt sich aber nicht durch reale Seinsgesetze der Psyche erklären, da es sich hier um die i d e e l l e Abhängigkeit eines Soseins von einem anderen Sosein handelt, nicht aber um die reale Verursachung eines Erkenntnisgebildes durch psychologische Seinsgesetze. Die gesamte Ontologie des Bewußtseins bei Hartmann führt zum P s y c h o l o g i s m u s, dieser aber kann den eigentlichen Evidenz- und Wissenscharakter des erkennenden Bewußtseins nicht erklären; sucht doch der Psychologismus die Erklärung des Erkennens in einer ganz falschen Richtung, wenn er nach realen Daseinsgesetzen sucht, nach denen das Erkennen zwangsläufig ablaufen soll. Der Charakter der Einsichtigkeit und der Evidenz der Erkenntnis zeigt deutlich, daß es sich beim Erkennen nur um Soseinsabhängigkeiten, um die logische Implizierung des einen Soseins durch ein anderes Sosein handeln kann. — Die Insichgegründetheit der Kategorien, sowohl derer des Erkennens wie derer des Seins stellt sich hier somit anders dar als bei Hartmann. Hier sind die Gesetze der Erkenntnis unmittelbar evident, d. h. sie sind dem erkennenden Bewußtsein unmittelbar gegeben, stehen zu demselben in einem u n m i t t e l b a r e n Verhältnis, und schließen d a r u m wesensmäßig jeden Irrtum aus.

Wir erkennenden Wesen sind also in der Lage, ein unmittelbares Urteil über diese Erkenntniskategorien mit absoluter Gewißheit zu geben, und dieselben in ihrer objektiven Gültigkeit zu erkennen. Die Unterscheidung zwischen immanenter und transzendenter Apriorität wird auf diesem Standpunkt unhaltbar und bleibt ohne Sinn, denn in evidenten Erkenntnissen liegt ein unmittelbares Verhältnis des Denkens zum erfaßten Sein vor. Es braucht nicht vorher die ängstliche Frage gestellt zu werden, ob diese psychologisch-realen Erkenntnisgesetze, die uns zur Formulierung der Denkgesetze und zu ihrer festen und unerschütterlichen Annahme zwingen, allen Menschen gemeinsam sind und ob andererseits diese Einsichten objektive Seinsgesetze repräsentieren. Gewinnt doch die Erkenntnis diese Gesetze nur aus der Wesensschau dieses realen Seins. Gewiß sind auch dem erkennenden Subjekt mit seinem psychologischen Sein gewisse reale Gesetze eigen, die ihrer Natur nach von der besonderen Beschaffenheit des psychologisch-realen Subjektes abhängen. Gewiß üben auch diese Realgesetze des psychologischen Subjektes auf die gesamte Gestaltung der Erkenntnis einen starken, oft sogar einen störenden Einfluß aus; insofern dürfte man auch von besonderen Erkenntniskategorien im Sinne Hartmanns sprechen. Aber schon im Phänomen der Erkenntnis zeigt sich ein deutlicher Unterschied dieser realen Erkenntnisgesetze von den evidenten Erkenntniskategorien. Es ist gegenüber Hartmann besonders zu betonen, daß es sich hier um die eigene Methode Hartmanns handelt, daß dieser Unterschied der beiden obigen Erkenntnisarten schon phänomenal gegeben sei. Jeder erkennende Mensch vermag leicht und nach kurzer Reflexion zu erkennen, daß die realen, mit der eigenen Natur seines empirischen Subjektes gegebenen Erkenntnisgesetze andere sind als die evidenten, unmittelbar von der Sache, vom Objekte ausgehenden und abhängigen Erkenntnisgesetze. Die ersteren Gesetze zwingen den erkennenden Geist nach Art mechanischer Naturgesetze in ihren Bann, und deshalb sind sie dem Menschen und der spezifischen Art der menschlichen Erkenntnis, der Einsicht fremd, werden darum auch vom erkennenden Geiste instinktiv als ihm wesensfremd abgelehnt. Nur die letzteren Gesetze werden, obschon sie die Gesetze des objektiven Seins, also reine Seinskategorien sind, und auch also solche erkannt werden, dem besonderen Quale des menschlichen erkennenden Bewußtseins gerecht, indem

sie den Charakter des Erkennens als einer Einsicht bis zur höchsten Steigerung führen. Man könnte das Wesen von Einsicht etwa bildlich verdeutlichen durch Worte wie: helles, lichtes Bewußtsein, Schauen bis auf den Grund, während die rein ontologisch gesehene apriorische Erkenntnis bei Hartmann nur im Unbewußten und „Dunklen" vor sich geht: es handelt sich hier um bildliche Verdeutlichungen, aber eine genauere Bestimmung von „Einsicht" also solcher ist wohl nicht weiter möglich.

Hartmanns Tendenz geht dahin, die Prinzipien des Seins sowohl wie des Erkennens aus dem Bereich der wechselnden subjektiven menschlichen Erkenntnis herauszustellen und sie als die unbewußten, rein seienden Grundlagen der menschlichen Erkenntnis zu erweisen. Ihre Objektivität wird von Hartmann gerade dadurch zu sichern versucht, daß sie als irrational für das menschliche Erkennen hingestellt werden. Aber indem Hartmann die Erkenntniskategorien zu realen Seinsgesetzen macht, zu derem Wesen es nicht gehört, erkannt oder erkennbar zu sein, beraubt er sich auch zugleich der Möglichkeit, die Rechtmäßigkeit und objektive Gültigkeit dieser Erkenntniskategorien zu erweisen. Das Erkennen kann nach Hartmanns Ansicht nur noch zwangsläufig nach diesen Erkenntniskategorien ablaufen, ohne daß ihm die Möglichkeit gegeben wäre, diese Erkenntniskategorien und Erkenntnisgrundlagen in ihrem Wesen zu erkennen und auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu prüfen. Daß aber diese Theorie der unmittelbaren Phänomenologie der apriorischen Erkenntnis widerspricht, die sich immer auf evidente und einsichtige Grundlagen aufbaut, da Erkenntniskategorien niemals reale psychologische Gesetze, sondern Gesetze für die Wesensbeziehungen der reinen Erkenntnisinhalte sind, wird wohl aus den vorangegangenen Darlegungen deutlich geworden sein.

Schluß.

Gemäß der Zielsetzung dieser Arbeit: die kritische Ontologie N. Hartmanns in ihrem Verhältnis zu den Erkenntnisproblemen zu untersuchen, mag nun in knappen Zügen das Hauptresultat dieser Untersuchung festgehalten werden.

Wie wir feststellten, sieht Hartmann schon in der bloßen Darstellung oder Phänomenologie der Erkenntnis den Hinweis auf das objektive, vom Erkennen unabhängige Sein als den Gegenstand dieser Erkenntnis enthalten. Dabei mißt Hartmann dieser phänomenologischen Methode den grundlegenden Beweiswert in seinen Argumentationen zu; ist er doch davon überzeugt, daß diese „Phänomenologie" eine Wesensbeschreibung der für die menschliche Erkenntnis konstitutiven Elemente und Beziehungen enthält. Obschon Hartmann selber zugibt, daß diese Phänomenologie, so wie sie von E. Husserl begründet und weiterausgebaut worden ist, von Rechts wegen eine „ganze Wissenschaft" bilde, begnügt er sich doch nur mit einigen phänomenologischen Hinweisen, von denen der wichtigste der ist, daß jedes Erkennen wesensmäßig auf einen ansichseienden Gegenstand gerichtet sei, da jeder Mensch in seinem Erkennen den Gegenstand immer gerade als einen ansichseienden meine. — Wir konnten aber feststellen, daß diese Erkenntnisphänomenologie N. Hartmanns keine Wesensbeschreibung der Erkenntnis ist und insofern nicht mit der Husserlschen Phänomenologie identifiziert werden darf, sondern daß es sich bei dieser Transzendenz der Erkenntnis nur um den Aufweis einer Tatsache im Bewußtsein der erkennenden Menschen handeln kann. — Daß infolgedessen die Realitätsthese nicht apriorisch, gleichsam der „erste Satz" des erkennenden Bewußtseins, sondern nur abstraktiv aus der Erfahrung gewonnen, d. h. aber aposteriorisch ist, ist damit gegeben. Insofern bedarf auch die Phänomenologie der Erkenntnis von N. Hartmann einer Ergänzung durch den kritischen Realismus!

Obschon nun Hartmann in seiner Zurückhaltung nur eine sehr unbestimmte Definition des Formalobjektes seiner Ontologie gibt, so zeigen sich doch genügend Anhaltspunkte für die Behauptung, daß Hartmann in erkenntnistheoretischer Hinsicht zum Realismus zu zählen ist. Wohl sieht er in seiner Phänomenologie am Objekte des Erkennens in erster Linie nur das Moment des Daseins, der subjektunabhängigen Realität, demgegenüber er das für das Erkennen so wichtige Moment des Soseins sowohl des Erkenntnisgegenstandes wie des subjektiven Erkenntnisbildes kaum berücksichtigt; dennoch darf Hartmann unbedenklich zu den Vertretern des erkenntnistheoretischen Realismus gezählt werden.

Nach Hartmanns Ansicht ist die kritische Ontologie der Ort, an dem mit einem Minimum an metaphysischer Annahme die natürlichen Probleme der Erkenntnis sowie aller nichttheoretischen Problemgebiete ihre einzig mögliche Lösung erfahren können. In Wahrheit aber kommt diese Ontologie für die letzte Lösung der nichttheoretischen Problemgebiete nicht in Frage, da die ontologische Methode die letzten Probleme dieser Gebiete nicht erfassen kann. Wir konnten außerdem noch feststellen, daß die kritische Ontologie auch für das Gebiet der Erkenntnisprobleme unzureichend ist. Wenn Subjekt wie Objekt des Erkennens als rein seiende Gebilde und dementsprechend die Erkenntnisrelation als eine seiende, eine „ontologische" Relation gefaßt sind, so wird damit das eigentliche Quale der menschlichen Erkenntnis verfehlt. Eine rein ontologische Bestimmung des Bewußtseins, so wie Hartmann sie vornimmt, wenn er die Erkenntnisrelation als eine Seinsrelation sieht, sodaß Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt infolge ihres gleichen Seins schon ursprünglich verknüpft sind, hat keinen Sinn; denn das Bewußtsein ist insofern mehr als ein rein seiendes Gebilde, als der eigenartige Charakter des Wissens eines Subjektes um ein transzendentes Objekt, infolge dessen das erkennende Bewußtsein ein logisches und „einsichtiges" Bedürfnis hat, über seine statisch-reale Sphäre im dynamischen Prozesse zur Erfassung transobjektiver Gegenstände hinauszugehen, rein ontologisch nicht erklärt werden kann; gibt doch Hartmann selber zu, daß das Spezifische der Bewußtseinswirklichkeit gegenüber seinen ontologischen Beziehungen zum Objekt durchaus ein Novum sei und ein Prinzip eigener Art voraussetze.

Entsprechend der rein ontologischen Bestimmung von Subjekt und Objekt behauptet Hartmann auch die weitgehende Irrationalität unserer Erkenntniskategorien; diese sind bei Hartmann nur die rein seienden, realpsychologischen Gesetze des Erkennens. Daß aber eine solche Auffassung der Erkenntniskategorien als realer mechanischer Seinsgesetze, und nicht als Gesetze für die Wesensbeziehungen der reinen Erkenntnisinhalte, besonders dem Phänomen der Erkenntnis widerspricht, wird sofort klar, wenn man bedenkt, daß unser Erkennen niemals blind und rein zwangsläufig nach diesen Gesetzen abläuft, sondern in jedem apriorischen Erkennen die Grundlagen dieses Erkennens bezüglich ihrer objektiven Evidenz wenigstens potentiell bewußt sind; denn die Erkenntniskategorien sind keine realen psychologischen Gesetze, sondern Gesetze für die Wesensbeziehungen der reinen Erkenntnisinhalte.

Nicolai Hartmann nennt sein Werk: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Sein Begriff von Metaphysik deckt sich dabei im wesentlichen mit seinem Begriff von kritischer Ontologie. Insofern bleibt auch die Metaphysik vom Erkenntnisphänomen abhängig, und so teilt sie auch alle Vorzüge, aber auch alle Schwächen dieser kritischen Ontologie. Darin, daß diese Metaphysik in ihrer Struktur nur von den Erkenntnisproblemen abhängig ist, und darum die übrigen Phänomene des Weltbildes in ihren Rahmen nicht mehr aufnehmen kann, zeigt sich die Dürftigkeit und Leere ihres Formalobjektes. Die „Metaphysik der Erkenntnis" von Nicolai Hartmann erscheint unter diesem Gesichtspunkt nur als der Durchgangspunkt zu einer größeren und material bestimmteren Metaphysik!

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Joseph Klösters, katholischer Konfession, zu Essen-Ruhr am 21. Juni 1904 als Sohn des Lehrers Jakob Klösters und seiner Ehefrau Maria, geb. Otten. Ich besuchte nach der Volksschule von 1914 ab das humanistische Burggymnasium in Essen, das ich Ostern 1923 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Darauf widmete ich mich vier Semester dem Studium der Philosophie und kath. Theologie an der Universität zu Bonn. Nach Ablegung des ersten philosophischen Examens (Philosophicum) begab ich mich zwecks weiteren Studiums in der Philosophie nach München.

In Bonn studierte ich bei den Herren Professoren:

Andres, Behn, Clemen, Dyroff, Ehrhard, Eschweiler, Feldmann, Greven, Herkenne, Alois Müller, Neuß, Rademacher, Schmitt, Steinbüchel, Vogels, Wentscher.

In München waren meine akademischen Lehrer die Herren Professoren:

Becher, Eichmann, A. Fischer, Geyser, Grabmann, Seitz, Walter.

Meine Dissertation ist unter Leitung des Herrn Geheimrat Prof. Dr. Geyser entstanden; für seine Unterstützung bei dieser Arbeit danke ich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Geyser auch an dieser Stelle.